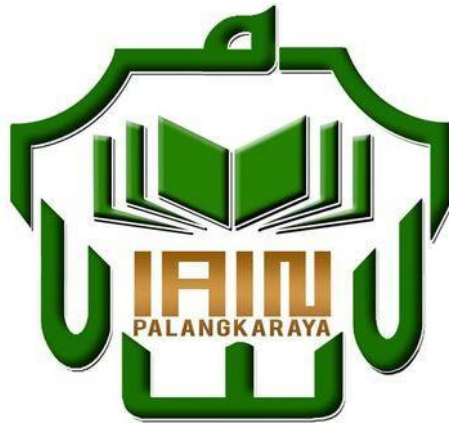


**KEHARUSAN ISTRI TINGGAL DI RUMAH
PADA MASA IDAH TALAK RAJI
(REINTERPRETASI Q.S. AṬ-TALĀQ [65]: 1 PERSPEKTIF
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN)**

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Memperoleh Gelar Sarjana Hukum (SH)



Oleh

AHMAD HUSENNAFARIN

NIM. 140 211 0436

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PALANGKA RAYA
FAKULTAS SYARI'AH JURUSAN SYARI'AH
PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA ISLAM
TAHUN 2018 M / 1440 H**

PERSETUJUAN SKRIPSI

JUDUL : KEHARUSAN ISTRI TINGGAL DI RUMAH
PADA MASA IDAH TALAK RAJI
(REINTERPRETASI Q.S. AT-TALĀQ [65]: 1
PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FAZLUR
RAHMAN)
NAMA : AHMAD HUSENNAFARIN
NIM : 1402 110 436
FAKULTAS : SYARIAH
JURUSAN : SYARIAH
PROGRAM STUDI : HUKUM KELUARGA ISLAM
JENJANG : STRATA SATU (SI)

Palangka Raya, Oktober 2018

Menyetujui,

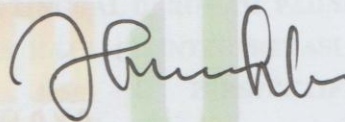
Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. H. KHAIRIL ANWAR, M.Ag.

NIP. 196301181991031002



Dr. ABDUL HELIM, M.Ag

NIP. 197704132003121003

Menyetujui,

Wakil Dekan Bidang Akademik,

Ketua Jurusan Syariah,



MUNIB, M.Ag

NIP. 196009071990031002



Drs. SURYA SUKTI, MA

NIP. 196505161994021002

NOTA DINAS

Hal : **Mohon Diuji Skripsi**

Palangka Raya, Oktober 2018

Sdr. Ahmad Husennafarin

Kepada

Yth. Ketua Panitia Ujian Skripsi

IAIN Palangka Raya

di-

Palangka Raya

Assalāmu'alaikum Wa Raḥmatullāh Wa Barakātuh

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan perbaikan seperlunya
maka kami berpendapat bahwa Skripsi saudara:

Nama : **AHMAD HUSENNAFARIN**

NIM : **1402 110 436**

Judul : **KEHARUSAN ISTRI TINGGAL DI RUMAH PADA
MASA IDAH TALAK RAJ'I (REINTERPRETASI
Q.S. AT-TALĀQ [65]: 1 PERSPEKTIF
HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN)**

Sudah dapat diujikan untuk memperoleh gelar Sarjana Hukum. Demikian
atas perhatiannya diucapkan terima kasih.

Wassalāmu'alaikum Wa Raḥmatullāh Wa Barakātuh

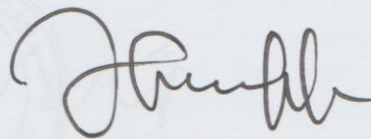
Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. KHAIRIL ANWAR, M.Ag.

NIP. 196301181991031002



Dr. ABDUL HELIM, M.Ag

NIP. 197704132003121003



PENGESAHAN

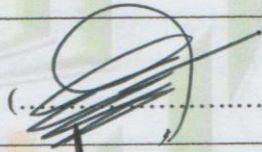

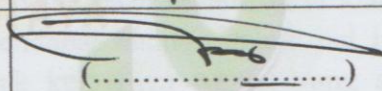
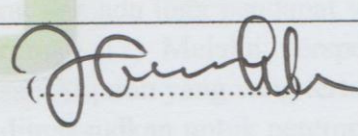
Skripsi yang berjudul **KEHARUSAN ISTRI TINGGAL DI RUMAH PADA MASA IDAH TALAK RAJI (REINTERPRETASI Q.S. AT-TALAQ [65]: 1 PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN)** oleh **AHMAD HUSENNAFARIN, NIM. 1402 110 436** telah dimunaqasyahkan oleh Tim Munaqasyah Skripsi Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya pada:

Hari : Kamis

Tanggal : 18 Oktober 2018

Palangka Raya, Oktober 2018

Tim Penguji:

1. <u>Drs. Surya Sukti, M.A</u> Ketua Sidang/Anggota	 (.....)
2. <u>Dr. Syarifuddin, M.Ag</u> Anggota	 (.....)
3. <u>Dr. Khairil Anwar, M.Ag.</u> Anggota	 (.....)
4. <u>Dr. Abdul Helim, M.Ag</u> Sekretaris/Anggota	 (.....)

Dekan Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya



H. SYAIKHU, MHI

19711107 199903 1 005

ABSTRAK

Ketentuan hukum mengenai larangan perempuan yang menjalani masa idah *raj'i* untuk keluar dari rumah yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 apabila dihadapkan dengan konteks sekarang masih meninggalkan persoalan. Di mana masih banyak ditemukan para mantan istri yang ditalak *raj'i* meninggalkan tempat tinggal bersama. Seiring dengan dinamika persoalan tersebut, hukum Islam membuka peran ijtihad lebih luas dan lebih epistemolog untuk mencapai tujuan Syariat Islam. Hal ini sejalan dengan konsepsi hukum Islam sebagai hukum yang dinamis dan memiliki kemampuan yang sangat tinggi dalam menyesuaikan dengan perkembangan zaman sehingga ketika menghadapi problematika tentang kewajiban menetap dalam satu rumah pada masa idah, perlu adanya reinterpretasi atau pemaknaan ulang terhadap ketentuan hukum dalam teks Alquran QS. Aṭ-Talāq [65]: 1. Dalam konteks demikian, melalui pemikiran Fazlur Rahman tentang teori *double movement* (gerak ganda) dipandang cocok digunakan untuk memaknai ulang QS. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut.

Fokus penelitian ini adalah penginterpretasian ulang Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah pada masa idah *raj'i* dengan menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman. Penelitian ini bertujuan untuk melihat makna dan relevansi kewajiban menunggu dalam rumah bersama oleh mantan istri yang ditalak pada masa idah *raj'i* yang terkandung dalam QS. Aṭ-Talāq [65]: 1 melalui penginterpretasian dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman. Adapun jenis penelitiannya adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Analisis data menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman serta dikuatkan dengan *uṣhūl al-fiqh*.

Kesimpulan dari penelitian ini adalah: (1) Mengenai penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk menetap di rumah ditemukan aneka pendapat ulama. Dalam hal ini ada pendapat yang sangat ketat sehingga menolak keluarnya wanita yang sedang menjalani idah dari rumahnya kecuali karena darurat dan ada juga pendapat yang sebaliknya membolehkan wanita meninggalkan rumah. (2) Melalui perspektif hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman, pesan Alquran yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 sebenarnya bukanlah dimaksudkan untuk perempuan berdiam diri di dalam rumah selama masa idah. Perintah dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 justru ditujukan kepada pihak suami untuk memberikan perlindungan terhadap perempuan selama masa idah dan memerintahkan pihak suami agar memberikan nafkah *mut'ah* selama masa idah untuk istri yang mereka talak. (3) Berdasarkan kajian *ushul fiqh*, penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman sangat sejalan dengan pertimbangan mashlahah apabila diletakkan pada perspektif *ushul fiqh* menggunakan kajian *istihsān* dan kajian *az-zarī'ah*.

Kata kunci: Hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman, idah *raj'i*.

ABSTRACT

The rule of law on women prohibition whom underwent idah raj'i time for goes outside contained in Q.S. At-Talaq [65]: 1, based on the current context there still leave some problem. Where there can be seen that much of ex-wife who got raj'i divorced leave their shared residence. Along with this problem Islamic law open wide ijtihad role and more epistemologically to reach the goal of Islamic's Syariat. This thing alongside with Islamic law concept as dynamic law that suitable with new era, when this problem appeared on the obligation of to stay at one house in idah time, in this case reinterpretation for rule of law on Alquran text's QS. At-Talaq [65]:1. Base on that, from Fazlur Rahman's idea in double movement theory is suitable for use in reinterpret this QS. At-Talaq [65]:1.

The objective of this study was to reinterpretation Q.S At-Talaq [65]: 1 about stay home at idah raj'i time used Fazlur Rahman's hermeneutic perspective. This research aims to look at the meaning and relevance of the liabilities waiting in the home shared by his former wife that talak at the time of idah raj'i contained in the QS. At-Talaq [65]: 1 via interpretation using a double movement Fazlur Rahman. This study used library research with contextual and social-historic designs. The data presentation used descriptive and deductive methods. For the data analysis writer used Fazlur Rahman's double movement hermeneutic also with uṣhūl al-fiqh.

The conclusions of this study were: (1) Regarding interpretation towards Q.S At-Talaq [65]: 1 about the provision for women during idah raj'i time to stay home was found there are various opinions of Islamic scholars. In this case there is a very strict opinion that does not let women to leave her house during idah time, except because of the important thing and the other opinions is let women to leave his house. (2) By Fazlur Rahman's double movement hermeneutic perspective, actually the message in Alquran Q.S. At-Talaq [65]:1 was not intended for woman to stay at home during idah time. Exactly, intended for husband to provide protection for woman during idah time and command husband to give her mut'ah subsistence for his divorce wife during idah time. (3) Based on ushul fiqh study, the interpretation of Q.S. At-Talaq [65]:1 used Fazlur Rahman's double movement hermeneutic perspective is very suitable with mashlaha meditation if it was put on ushul fiqh perspective used Istihsan and az-zari'ah study.

Keywords: Fazlur Rahman's double movement hermeneutic, Idah raj'i.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah. puji syukur hanya kepada Allah swt., yang telah menciptakan manusia dalam bentuk sebaik-baiknya, dan membekalinya dengan hati serta menganugraahkan akal pikiran. Dengan curahan nikmat tersebut, manusia mampu berpikir dan berkarya, yang salah satunya dituangkan dalam bentuk karya tulis ilmiah sebagai tugas akhir dalam memperoleh gelar sarjana (skripsi). Semoga karya sederhana ini juga merupakan manifestasi dari rasa syukur peneliti kepada Allah swt. Karena syukur adalah *taşarrafu an-ni‘ām fī riḍol mun‘īm*, yakni menggunakan nikmat sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh Pemberi Nikmat. Tidak lupa shalawat dan salam semoga tetap senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw., *rahmatul lil ‘ālamīn*, yang telah membawa manusia dari gelapnya zaman jahiliah menuju zaman yang penuh cahaya keilmuan dan berperadaban, yakni *ad-dīnul Islām*.

Dapat terselesaikannya penelitian ini tidak terlepas dari berbagai pihak yang berkenan memberikan bantuan kepada peneliti. Untuk itu, peneliti ingin menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya dan menghaturkan ucapan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada semua pihak, baik yang langsung maupun secara tidak langsung, telah membantu dalam penyelesaian tugas mulia ini, diantaranya adalah:

1. Yth. Bapak Dr. Ibnu Elmi As Pelu, SH, MH, selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya. Terima kasih peneliti tuturkan atas segala sarana dan prasarana yang disediakan selama kuliah di IAIN Palangka

Raya. Semoga Allah SWT selalu memberikan kesehatan, hidayah, dan keberkahan dalam memimpin IAIN Palangka Raya agar semakin maju dan berkembang.

2. Yth. Bapak H. Syaikh, S.H.I, M.H.I, selaku Dekan Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya. Peneliti mengucapkan terima kasih atas segala pelayanan yang diberikan kepada seluruh mahasiswa dalam naungan Fakultas Syariah. Semoga Fakultas Syariah semakin maju dan banyak diminati oleh para pecinta ilmu kesyariahan.
3. Yth. Bapak Usman, S. Ag. S.S. M.HI, selaku Kepala UPT Perpustakaan IAIN Palangka Raya beserta seluruh staf yang bertugas, yang telah banyak membantu dalam penyelesaian penulisan karya ini.
4. Yth. Bapak Dr. H. Khairil Anwar, M. Ag. dan Bapak Dr. Abdul Helim, M.Ag, selaku Dosen Pembimbing I dan II, yang dengan sabar mengarahkan dan membimbing peneliti. Banyak pengetahuan baru yang peneliti dapatkan saat bimbingan. Peneliti berdoa semoga Allah mencatatnya sebagai amal *jariyah* yang terus mampu mendatangkan manfaat dan pahala kepada beliau. *āmīn*
5. Yth. Bapak Munib, M.Ag selaku Dosen Pembimbing Akademik atas semua bimbingan, arahan, saran, dan kesabaran selama berkuliah di Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya. Pemikiran beliau merupakan motivasi bagi peneliti untuk meneladaninya. Semoga Allah SWT selalu memberikan ampunan, hidayah, kasih sayang, amal jariyah, dan jalan keluar di setiap permasalahan beliau beserta keluarga.

6. Yth. Seluruh dosen Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya, yang telah membimbing, mengajarkan dan mengamalkan ilmu-ilmunya kepada penulis. Semoga menjadi pahala yang terus mengalir.
7. Yth. Seluruh staf Fakultas Syariah IAIN Palangka Raya yang telah bekerja demi kelancaran peneliti selama berkuliah.
8. Mamah tercinta Rif'ah dan Abah tersayang H. Syarifuddin, sembah sujud dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya peneliti haturkan kepada keduanya, yang tiada henti-hentinya memanjatkan doa kehadiran Ilahi untuk memohon keberkahan dan kesuksesan bagi anak-anaknya. Saudara peneliti : Aa' Nurpah Sari, S. Sy, Nur Zaidah dan Siti Aisyah, yang dengan *wasīlah* kesemuanya 'kemustahilan' menjadi sarjana, Allah singkirkan. Semoga Allah jadikan semuanya *zurīyyah shālihah*, yang bermanfaat bagi agama dan negara.
9. Mahasiswa Program Studi HKI angkatan 2011, 2012 dan 2013 yang telah memberikan arahan dan saran kepada peneliti. Sahabat sekaligus keluarga baru peneliti di kampus, mahasiswa HKI angkatan 2014, Khamarullah, Guru Akhyannor, Achmad Rifa'i, Guru Syahbana, Ahmad Khairul Umam, Rudi Perdana, Bajuri, Muhammad Hasan Fauzi, Muhammad Majidi Hadi Aluy, Herman Effendi, Ahmad Kamil Rizani, Ahmad Syarwani Abdani, Muhammad Najih Al-Hasibi, Ahmadillah, Liani, Puji Rahmiati, Nurhalimah, Aprilia Norlaily, Lithfiyya Humaida, Eva Santika Suri, Nunung Safarinah Fatimah Ariani, serta Hj. Wardah Anwar, semoga Allah memudahkan kita semua.

10. Semua pihak yang berpartisipasi dan membantu peneliti dalam menyelesaikan skripsi ini, yang tidak bisa peneliti sebutkan namanya satu-persatu.

Kepada Allah peneliti mohon semoga mereka semuanya dilimpahkan pahala yang berlipat ganda dan segala bantuan yang telah diberikan itu dicatat sebagai ibadah di sisi-Nya yang kelak akan memberatkan timbangan amal kebaikan. *Āmīn yā Mujīb as-Sā'ilīn.*

Akhirnya peneliti menyadari bahwa skripsi ini jauh dari kesempurnaan, disebabkan keterbatasan peneliti dalam banyak hal. Dengan segala kerendahan hati peneliti mengharapkan kritik dan saran untuk penyempurnaan penelitian ini yang memerlukan pengembangan seiring semakin kompleksitasnya zaman yang terus berkembang. Terlepas dari kekurangan yang ada dalam penelitian ini, kepada Allah SWT peneliti berserah diri semoga apa yang ditulis dalam skripsi ini bisa bermanfaat khususnya bagi peneliti dan umumnya para pembaca. *āmīn.*

Palangka Raya, Oktober 2018

Peneliti,

Ahmad Husennafarin

NIM. 1402 110 436



PERNYATAAN ORISINALITAS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Husennafarin

NIM : 1402 110 436

Tempat dan Tanggal Lahir : Panajam, 1 Oktober 1996

Program Studi : Hukum Keluarga Islam

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “Keharusan Istri Tinggal di Rumah pada Masa Idah Talak Raj’i (Reinterpretasi Q.S. At-Talāq [65]: 1 Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman)” ini adalah hasil karya saya sendiri, dan seluruh sumber yang dikutip dan dirujuk telah saya nyatakan dengan benar. Apabila di kemudian hari skripsi ini terbukti mengandung unsur plagiat, peneliti siap untuk menerima sanksi akademik sesuai peraturan yang berlaku.

Palangka Raya, 2 Oktober 2018



Ahmad Husennafarin

NIM. 1402 110 436

MOTTO

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا
تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى
الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ
مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٢٨٦

Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya. (Mereka berdoa): "Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami tersalah. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebankan kepada kami beban yang berat sebagaimana Engkau bebankan kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tak sanggup kami memikulnya. Beri maaflah kami; ampunilah kami; dan rahmatilah kami. Engkaulah Penolong kami, maka tolonglah kami terhadap kaum yang kafir"

Allah does not impose upon any soul a duty but to the extent of its ability; for it is (the benefit of) what it has earned and upon it (the evil of) what it has wrought: Our Lord! do not punish us if we forget or make a mistake; Our Lord! do not lay on us a burden as Thou didst lay on those before us, Our Lord do not impose upon us that which we have not the strength to bear; and pardon us and grant us protection and have mercy on us, Thou art our Patron, so help us against the unbelieving people.

(Q.S. Al-Baqarah [2]: 186)

PERSEMBAHAN

Penulisan skripsi ini kami persembahkan untuk:

Kedua Orang Tua kami,

H. Syarifuddin



Rifah

Tanpa kehadiran mereka, mustahil rasanya kami bisa merasakan manisnya pendidikan setinggi ini hingga menyelesaikannya. Mudah-mudahan segala kebaikan dunia dan akhirat selalu tercurah untuk Abah dan Mama.

Rabbi-ghfirlī wa liwālidayya Wā-rḥamhumā kamā rabbayānī Shaghīra

Saudari-saudari kami,

Nurpah Sari, S, Sy

Nur Zaidah

Siti Aisyah

Kami ucapkan terimakasih telah menemani dan mendorong kami untuk selalu menjadi pribadi yang lebih baik dari sebelumnya. Semoga seluruh semangat, motivasi, dan dukungan kalian mendapatkan balasan yang sebaik-baiknya dari Allah SWT.

Dosen-dosen IAIN Palangka Raya, khususnya di lingkungan Fakultas Syariah.
Semoga ilmu yang telah diberikan menjadi ilmu yang bermanfaat dan menjadi amal jariyah.

Sahabat-sahabatku dengan sejuta karakter, calon-calon Penegak Hukum,

HKI 2014

Apresiasi tertinggi kami persembahkan atas semua pengalaman, kebersamaan, dan ilmu yang telah kita bagi bersama. Sampai jumpa di puncak kesuksesan kita semua.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama Republik Indonesia dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor 158/1987 dan 0543/b/U/1987, tanggal 22 Januari 1988. Berikut adalah pedoman transliterasi Arab Latin:

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	ha'	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)

ط	ta'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	za'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	`	koma terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	Em
هـ	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

B. Konsonan Rangkap karena Syaddah ditulis rangkap

متعقدين	Ditulis	<i>muta'addidin</i>
عدة	Ditulis	<i>'iddah</i>

C. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

هبة	Ditulis	<i>Hibbah</i>
جزية	Ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti solat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

Bila diikuti dengan kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan h.

كرمة الأولياء	Ditulis	<i>karāmah al-aulyā</i>
---------------	---------	-------------------------

2. Bila ta’ marbutah hidup atau dengan harkat, fathah, kasrah, atau dammah ditulis t.

زكاة الفطر	Ditulis	<i>zakātul fiṭri</i>
------------	---------	----------------------

D. Vokal Pendek

◌َ	Fathah	ditulis	A
◌ِ	Kasrah	ditulis	I
◌ُ	Dammah	ditulis	U

E. Vokal Panjang

Fathah + alif	Ditulis	<i>Ā</i>
جاهلية	Ditulis	<i>Jāhiliyyah</i>
Fathah + ya’ mati	Ditulis	<i>Ā</i>
يسعي	Ditulis	<i>yas’ā</i>
Kasrah + ya’ mati	Ditulis	<i>Ī</i>
كريم	Ditulis	<i>Karīm</i>
Dammah + wawu mati	Ditulis	<i>Ū</i>
فروض	Ditulis	<i>Furūd</i>

F. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati	Ditulis	<i>Ai</i>
بينكم	Ditulis	<i>Bainakum</i>
Fathah + wawu mati	Ditulis	<i>Au</i>
قول	Ditulis	<i>Qaulun</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata dipisahkan dengan Apostrof

أأنتم	Ditulis	<i>a'antum</i>
أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لئن شكرتم	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata sandang Alif+Lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

القرآن	Ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf “I” (el)nya.

السماء	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشمس	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

I. Penulisan kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

ذوي الفروض	Ditulis	<i>ẓawi al-furūd</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>

DAFTAR ISI

COVER	i
PERSETUJUAN SKRIPSI.....	Error! Bookmark not defined.
NOTA DINAS.....	Error! Bookmark not defined.
PENGESAHAN	iv
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
PERNYATAAN ORISINALITAS.....	Error! Bookmark not defined.
MOTTO	xiv
PERSEMBAHAN.....	xv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	xvi
DAFTAR ISI.....	xx
DAFTAR TABEL	xxiv
DAFTAR SINGKATAN.....	xxv
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian	8
D. Kegunaan Penelitian	8
1. Kegunaan teoritis penelitian	9
2. Kegunaan praktis penelitian.....	9
E. Kerangka Teoretik	10
F. Penelitian Terdahulu	16
G. Metode Penelitian	26
1. Waktu dan Tempat Penelitian.....	27
a. Waktu Penelitian.....	27
b. Tempat Penelitian	28
2. Tipe, Jenis dan Sifat Penelitian.....	28
3. Sumber Penelitian	30
4. Teknik Pengumpulan Bahan Penelitian	31

5. Penyajian Hasil Penelitian	32
6. Pendekatan Penelitian	32
7. Analisis Hasil Penelitian	33
H. Sistematika Pembahasan	34
BAB II KEDUDUKAN PEREMPUAN DAN KEWAJIBAN MENETAP DI RUMAH PADA MASA IDAH	36
A. Kedudukan Perempuan	36
1. Kedudukan Perempuan Pra-Islam	36
2. Kedudukan Perempuan dalam Islam	57
B. Kewajiban Menetap di Rumah pada Masa Idah	63
1. Pengertian Idah	63
2. Hak isteri dalam Masa Idah Raj'i	65
3. Kewajiban Menetap di Rumah bagi Isteri dalam Masa Idah	69
4. Kriteria-kriteria Isteri yang Beridah untuk Menetap di Rumah	73
5. Tujuan dan Pentingnya Menetap di Rumah pada Masa Idah Raj'i	75
BAB III METODOLOGI HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN	78
A. Pengertian dan Sejarah Singkat Hermeneutika	78
B. Tokoh-tokoh Hermeneutika dan Pemikirannya	90
1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834 M)	90
2. Wilhelm Dilthey (1833-1911 M)	93
3. Emilio Betty (1890-1968 M)	96
4. Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M)	102
5. Jurgen Habermas (1929 M- Sekarang)	109
C. Fazlur Rahman dan Pemikiran Hermeneutikanya	117
1. Biografi Fazlur Rahman dan Perkembangan Pemikirannya	117
2. Gagasan Hermeneutika Fazlur Rahman dalam Menginterpretasikan Alquran	121
3. Kecenderungan Hermeneutika Fazlur Rahman	135
4. Implikasi Metodologis Hermeneutika Fazlur Rahman	143

BAB IV REINTERPRETASI Q.S. AṬ-TALĀQ [65]: 1 PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN 148

A.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap di Rumah dalam Masa Idah <i>Raj'i</i>	148
1.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 pada Periode Klasik	151
2.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 pada Periode Pertengahan.....	154
3.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 pada Periode Modern-Kontemporer	162
B.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap di Rumah dalam Masa Idah <i>Raj'i</i> Menurut Hermeneutika <i>Double Movement</i> Fazlur Rahman	171
1.	Gerakan Pertama: Operasi Pendekatan Sosio-Historis dan Pembedaan Antara Legal Spesifik dari Ideal Moral	174
2.	Gerakan Kedua: Penyesuaian Tujuan Moral-Sosial Umum dengan Konteks Sekarang	183
C.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap Di Rumah Dalam Masa Idah <i>Raj'i</i> Menurut Hermeneutika <i>Double Movement</i> Fazlur Rahman Dalam Persepektif Ushul Fikih	188
1.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai menetap di rumah pada masa idah <i>raj'i</i> dalam kajian <i>Istihsān</i>	189
a.	Pengertian <i>Istihsān</i>	189
b.	Konsep Pengabaian dalil dalam <i>Istihsān</i>	191
c.	Pengabaian Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 untuk Berpaling Menerapkan Dalil Hadist yang Membolehkan Wanita dalam Masa Idah <i>Raj'i</i> Keluar Rumah	193
d.	Pengabaian Dalil Alquran untuk Berpaling Menerapkan Dalil Hadist Demi Mencapai Kemaslahatan.....	197
e.	Pembolehan Wanita untuk Keluar Rumah pada Masa Idah <i>Raj'i</i> melalui Kajian <i>al-Istihsān bi an-Nash</i>	199
2.	Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai menetap di rumah pada masa idah <i>raj'i</i> dalam kajian <i>Az-Zarī'ah</i>	200
a.	Pengertian <i>Az-Zarī'ah</i>	200
b.	Alasan yang Mendorong Wanita untuk Keluar dari Rumah pada Masa Idah <i>Raj'i</i> berdasarkan penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 menurut Hermeneutika Fazlur Rahman	201
c.	Dampak Hukum Wanita pada masa Idah <i>Raj'i</i> keluar rumah berdasarkan penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 menurut hermeneutika Fazlur Rahman	204

BAB V PENUTUP	206
A. Kesimpulan	206
B. Saran	207
DAFTAR PUSTAKA	209
A. Buku	209
B. Makalah, Jurnal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi	212
C. Internet	215



DAFTAR TABEL

Tabel 1 Aktivitas Penelitian	28
------------------------------------	----



DAFTAR SINGKATAN

- Cet. : Cetakan
- dkk : dan kawan-kawan
- H : Hijriah
- h. : Halaman
- HR. : Hadis Riwayat
- M : Masehi
- NIM : Nomor Induk Mahasiswa
- NIP : Nomor Induk Pegawai
- No. : Nomor
- Q.S. : Alquran Surah
- RA : *Radiyallahu ‘anhu/Radiyallahu ‘anhā*
- UIN : Universitas Islam Negeri
- SAW : *Ṣallallahu ‘alaihi wa sallam*
- SWT : *Subhānahu wa ta’ālā*
- t.d. : Tidak diterbitkan
- Vol. : Volume

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam telah mengatur setiap aspek kehidupan manusia baik yang menyangkut segala sesuatu yang langsung berhubungan dengan Allah SWT maupun terhadap sesama umat manusia. Islam merupakan agama yang universal, ajarannya mencakup semua aspek kehidupan manusia dari yang sederhana hingga yang rumit sekalipun, baik dalam segi bermasyarakat maupun urusan ibadah, politik, budaya, pendidikan termasuk mengatur tentang Perceraian.

Pada dasarnya, perceraian menurut Islam merupakan sesuatu yang halal tetapi sangat dibenci oleh Allah. Artinya, idealnya pernikahan dapat berlangsung abadi, bukan temporal atau sesaat. Hal ini sebagaimana pendapat Abul A'la Maududi yang menyatakan bahwa salah satu prinsip hukum perkawinan Islam adalah bahwa ikatan perkawinan itu harus diperkuat sedapat mungkin.¹ Oleh karena itu, segala usaha harus dilakukan agar ikatan perkawinan tersebut dapat terus berlangsung. Namun, apabila semua harapan dan kasih sayang telah musnah dan perkawinan menjadi sesuatu yang membahayakan salah satu pasangan, khususnya istri maka perpisahan di antara mereka boleh dilakukan.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dalam Islam memang berusaha untuk menguatkan ikatan perkawinan, tetapi berbeda dengan ajaran agama

¹Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam: Untuk IAIN, STAIN, PTAIS*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000, h. 145.

lain. Islam tidak mengajarkan bahwa pasangan perkawinan itu tidak dapat dipisahkan lagi, karena apabila ikatan perkawinan tersebut telah benar-benar rusak dan jika mempertahankannya justru akan menimbulkan penderitaan berkepanjangan bagi kedua suami istri dan akan melampaui ketentuan-ketentuan Allah maka ikatan itu harus dikorbankan. Hal ini bukan berarti dalam Islam perceraian secara mutlak dilarang, tetapi perceraian dalam Islam merupakan hal yang sebisa mungkin untuk dihindari dan pada kondisi tertentu justru perceraian menjadi sesuatu yang harus dilakukan (wajib).² Hal ini menunjukkan bahwa Islam sangat memperhatikan dan memandang penting tentang persoalan perceraian dimana Islam sebagai suatu ajaran sangat menjunjung tinggi nilai moral dan keadilan memberikan berbagai solusi dan alternatif atas segala permasalahan dalam rumah tangga.

Dalam memahami masalah perceraian di dalam ajaran Islam, masyarakat muslim yang menjadi subjek hukum dalam Islam memiliki karakter yang berbeda-beda, sehingga bukan hal yang mustahil syariat Islam yang mengatur mengenai perceraian dan dampak hukum pasca perceraian masih dapat ditanggapi secara berbeda dengan berbagai perilaku dan persepsi. Hal inilah

²Jumhur Ulama menyebutkan bahwa sesungguhnya talak (perceraian) merupakan perkara yang boleh, dan selayaknya tidak dilakukan kecuali karena ada sebab dan menjadi pilihan terakhir. Hukum talak ini termasuk kedalam empat hukum, yaitu haram, makruh, wajib, dan sunnah. Talak menjadi haram jika suami mengetahui bahwa jika dia talak istrinya, maka ia akan terjatuh ke dalam perbuatan zina akibat tergantungnya kepada istri, atau akibat ketidak mampuannya untuk menikah dengan wanita selain istrinya. Talak menjadi makruh manakala tidak ada persoalan apapun. Talak menjadi wajib manakala keberadaan pernikahan tersebut mengakibatkan salah satu atau keduanya terjatuh kedalam perbuatan yang diharamkan. Dan talak menjadi sunnah apabila terdapat kemudharatan dengan terus terjaganya tali ikatan pernikahan. Lihat Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqih Islam Wa Adillatuhu*, jilid 9, alih bahasa oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk., Jakarta: Gema Insani, 2011, cet. 1, h. 323-324. Lihat juga Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, jilid 3, alih bahasa oleh Abu Syaqqina dan Abu Aulia Rahma, dari judul asli *Fiqhus Sunnah*, T.tp.: Tinta Abadi Gemilang, 2013, cet. 1, h. 525-530.

yang membuat persoalan-persoalan dalam perkara perceraian ini menjadi salah satu objek yang menarik untuk dikaji dari berbagai aspek sesuai dengan persepektif masing-masing. Daya tarik tersebut semakin menguat dengan munculnya persoalan-persoalan baru seiring dengan perubahan zaman dan perkembangan peradaban manusia. Kendati di antaranya ada yang merupakan persoalan klasik, tetapi karena ada hubungannya dengan zaman sekarang dan dipandang masih menyisakan berbagai problem, akhirnya tidak luput pula menjadi perhatian para penstudi hukum Islam.³

Persoalan-persoalan ini semakin terlihat ketika berada pada tataran sosiologis. Pada posisi ini tidak semua aturan yang ditentukan baik melalui hukum Islam yang bersumber pada kitab atau hukum positif berjalan sesuai dengan yang diproyeksikan sebelumnya. Dalam pengertian lain disebutkan ada beberapa aturan yang tidak dapat sepenuhnya diterapkan masyarakat muslim. Fenomena ini merupakan kenyataan yang sering kali terjadi tidak terkecuali juga di Indonesia.⁴

Salah satu persoalan yang cukup menarik adalah tentang hidup menetap di rumah bersama setelah bercerai atau pada masa idah *raj'i*.⁵ Terkait persoalan

³Abdul Helim, "Pemikiran Hukum Ulama Banjar Terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan", *Disertasi Doktor*, Surabaya: Pasca Sarjana UIN Sunan Ampel, 2016, t.d, h. 1.

⁴*Ibid.*, h. 2.

⁵Fakta ini didapat oleh penulis dari pengamatan awal yang dilakukan sebelum skripsi ini ditulis, dimana menurut pengamatan penulis ditemui banyak wanita yang ditalak suaminya tidak melaksanakan kewajiban yang diperintahkan dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 untuk menetap atau berdiam diri dirumah bersama pada masa idah. Dari pengamatan ini terhimpun beberapa faktor yang menjadi alasan wanita-wanita yang berada dalam masa idah ini tidak melaksanakan kewajiban untuk berdiam di rumah bersama suami, diantaranya adalah karena faktor pekerjaan dimana mereka adalah wanita karir yang bekerja diluar rumah, ada juga yang karena faktor kekhawatiran akan terjadinya hal yang tidak diinginkan seperti kekerasan dalam rumah tangga

ini dapat ditemukan aneka pendapat dikalangan para ulama. Ada yang berpendapat membolehkan wanita untuk meninggalkan rumah, tetapi berlaku syarat dan ketentuan. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh pendapat Imam Malik, Imam Syafi'i, Ibnu Hambal dan Laits.⁶ Adapun ulama tafsir seperti Al-Qurthubi dan Syaikh Muhammad Ali Ash-Shabuni berpendapat sebaliknya, mereka mewajibkan istri yang menjalani masa idah untuk menetap di rumah di mana ia dahulu tinggal bersama suami sampai selesai masa idahnya dan tidak diperbolehkan baginya keluar dari rumah tersebut.⁷ Dalam keadaan demikian, suaminya juga dilarang untuk mengeluarkan mantan istrinya dari rumahnya kecuali apabila mantan istri yang ditalak itu melakukan perbuatan keji secara terang-terangan dan memperlihatkan sesuatu yang tidak baik bagi keluarga suaminya, maka dibolehkan bagi suami untuk mengeluarkannya dari rumah tersebut.⁸ Hal ini didasarkan pada firman Allah SWT yang tertuang dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 sebagaimana berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ ط وَأَنْقُوا
 اللَّهُ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحْشَةٍ
 مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ
 اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ٩١

Artinya:

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) idahnya (yang wajar)

(KDRT) dan ada juga yang beralasan karena merasa tidak nyaman dengan suasana dirumah yang dinilai sudah tidak harmonis lagi.

⁶Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18..., h. 638.

⁷*Ibid.*, h. 637. Lihat juga Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jilid 5, terj. Yasin, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, h. 387.

⁸Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, jilid 4..., h. 14.

⁹Q.S. At-Talāq [65]: 1.

dan hitunglah waktu idah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru”¹⁰

Ketentuan hukum mengenai larangan perempuan yang menjalani masa idah *raj'i* untuk keluar dari rumah yang tertuang dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 tersebut apabila dihadapkan dengan konteks sekarang masih meninggalkan persoalan. Di mana masih banyak ditemukan para mantan istri yang ditalak *raj'i* meninggalkan tempat tinggal bersama.¹¹ Persoalan ini sebenarnya sederhana tetapi sangat krusial dan sering kali dilakukan masyarakat muslim Indonesia pasca diucapkannya kalimat talak oleh suami, bahkan sangat jarang sekali ditemukan pasangan suami istri dalam masa idah masih berkumpul dalam satu rumah. Banyak faktor yang menyebabkan terjadinya persoalan ini, seperti faktor ketidaknyamanan untuk berada tetap di dalam rumah, emosi istri yang tidak dapat terkendali, kekhawatiran terjadinya kekerasan dalam rumah tangga (KDRT), lemahnya pengetahuan pasangan muslim, dan lain sebagainya. Kondisi ini tentunya sungguh memprihatikan sebab dampak yang timbul dari persoalan ini membawa istri yang ditalak tersebut terjerumus

¹⁰Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3, Bandung: Titian Ilmu, 2002, h. 1955-1956.

¹¹IH (nama samaran), salah satu informan yang berhasil diwawancarai memberikan keterangan tentang alasan meninggalkan rumah bersama pada masa idah talak *raj'i*, alasan utamanya informan tersebut meninggalkan rumah bersama adalah karena khawatir terjadi kekerasan rumah tangga yang akan terjadi bila tetap berada dirumah bersama dengan suaminya. Kekhawatiran ini bukan tanpa alasan, sebab sebelum talak diucapkan oleh mantan suaminya, informan pernah menerima perlakuan kekerasan dari mantan suaminya tersebut sehingga kekhawatiran ini muncul apabila ia tetap berada di rumah bersama mantan suaminya. Selain alasan itu, ketidakharmonisan rumah tangga dengan mantan suaminya juga menjadi faktor ketidaknyamanan untuk tetap bertahan berada dirumah tersebut.

dalam kemasiatan terhadap ketentuan agama yang telah diatur dalam hukum perkawinan Islam yang seharusnya wajib dilaksanakan oleh masyarakat muslim sebagai bentuk ketaatan terhadap ketentuan yang telah disyariatkan.

Seiring dengan dinamika persoalan yang telah dijelaskan di atas, hukum Islam membuka peran ijtihad lebih luas dan lebih epistemolog untuk mencapai tujuan Syariat Islam. Hal ini sejalan dengan konsepsi hukum Islam sebagai hukum yang dinamis dan memiliki kemampuan yang sangat tinggi dalam menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Hukum Islam dalam gerakannya menyertai perkembangan manusia, dimana hukum dan peraturan yang dijelaskan dalam Alquran secara global menjadi wilayah ijtihad. Ijtihadlah yang akan menjawab segala tantangan masa dan dapat memenuhi harapan zaman dengan menuntut perhatian khusus melalui optimalisasi dan penginterpretasian terhadap teks Alquran pada persoalan di wilayah tataran realitas yang terjadi.¹²

Hal di atas sejalan dengan dinamisme hukum Islam, sehingga ketika menghadapi problematika tentang kewajiban menetap dalam satu rumah pada masa idah, perlu adanya reinterpretasi atau pemaknaan ulang terhadap ketentuan hukum dalam teks Alquran QS. At-Talāq [65]: 1. Dalam konteks demikian, melalui pemikiran Fazlur Rahman tentang teori *double movement* (gerak ganda) dipandang cocok digunakan untuk memaknai ulang QS. At-Talāq [65]: 1 tersebut. Fazlur Rahman menyatakan bahwa untuk memahami dan menafsiri Alquran, dibutuhkan kajian terhadap sisi historis dengan

¹²Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011, h. 7-8.

menyajikan problem kekinian ke konteks turunnya Alquran yang disebut dengan teori *double movement* (gerak ganda).¹³

Berdasarkan uraian di atas, penulis merasa tertarik untuk mendalaminya dalam sebuah karya tulis ilmiah. Penelitian ini penting karena banyaknya masyarakat muslim di Indonesia yang mengabaikan kewajiban menetap dalam rumah bersama pada masa idah *raj'i* sehingga perlu adanya pemaknaan ulang terhadap QS. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut. Dengan demikian penulis akan membahas persoalan ini dengan judul “KEHARUSAN ISTRI TINGGAL DI RUMAH PADA MASA IDAH TALAK RAJ'I (REINTERPRETASI Q.S. AṬ-TALĀQ [65]: 1 PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN)”.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, untuk memfokuskan pembahasan pada fokus kajian, maka penulis merumuskannya dalam rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i*?
2. Bagaimana penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman?

¹³Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jala Sutra, 2007, h. 58.

3. Bagaimana penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dalam perseptif ushul fikih?

C. Tujuan Penelitian

Secara umum, penelitian ini bertujuan untuk melihat makna dan relevansi kewajiban menunggu dalam rumah bersama oleh mantan istri yang ditalak pada masa idah *raj'i* yang terkandung dalam QS. Aṭ-Talāq [65]: 1 melalui penginterpretasian dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman. Adapun secara khusus yang hendak dicapai dari penelitian ini adalah untuk mengetahui gambaran yang sesungguhnya tentang:

1. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i*.
2. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman.
3. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dalam perseptif ushul fikih.

D. Kegunaan Penelitian

Sebagai sebuah karya ilmiah yang dibuat secara sistematis dan logis, tentu memiliki nilai guna baik untuk peneliti pada khususnya maupun berguna untuk pembaca pada umumnya. Adapun hasil yang diharapkan pada penelitian ini paling tidak ada 2 (dua) kegunaan, yakni:

1. Kegunaan teoritis penelitian

- a. Menambah wawasan ilmu pengetahuan serta memberikan kontribusi yang berguna bagi perkembangan ilmu pengetahuan, khususnya mengenai penginterpretasian tentang menetap di rumah pada masa idah *raj`i* berdasarkan kajian hermeneutika *double movement* Q.S. At-Talāq [65]: 1.
- b. Dapat dijadikan titik tolak bagi penelitian selanjutnya, baik untuk penelitian yang bersangkutan maupun penelitian lain, sehingga kegiatan penelitian ini dapat dilakukan secara berkesinambungan.
- c. Sebagai bahan bacaan dan sumbangan pemikiran dalam memperkaya khazanah literatur Fakultas Syariah yang berkaitan dengan reaktualisasi masa idah *raj`i* bagi kepastakan Institut Agama Islam Negeri Palangka Raya.

2. Kegunaan praktis penelitian

- a. Sebagai bahan pertimbangan hukum Islam dalam memecahkan problematika yang berkembang di masyarakat, terkait dengan konsep menunggu dalam kewajiban idah *raj`i* bagi mantan istri.
- b. Untuk dapat dijadikan salah satu rujukan dalam proses penataan kehidupan manusia yang semakin pelik dan majemuk, dengan mencari titik temu dari aneka ragam pemikiran yang dapat diaplikasikan, diantaranya bagi pembangunan hukum nasional.
- c. Meningkatkan apresiasi terhadap pandangan hukum Islam mengenai permasalahan-permasalahan yang aktual di masyarakat, sehingga dapat

membuktikan bahwa hukum Islam itu dinamis dan dapat berlaku sepanjang masa.

E. Kerangka Teoretik

Sumber pokok hukum Islam adalah Alquran dan Sunnah.¹⁴ Ketika Alquran menyatakan bahwa kehadirannya sebagai petunjuk bagi manusia, tanpa membatasinya kepada etnis dan generasi tertentu, maka secara otomatis setiap ayat-ayatnya tidak pernah berhenti kepada satu makna. Karena itu, penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran yang sesuai dengan kepribadian etnis dan generasi tertentu perlu dilakukan supaya petunjuknya dapat direalisasikan.¹⁵ Oleh karena itu, berkenaan dengan upaya menggali dan memahami maksud dari ayat-ayat Alquran ini terdapat dua term atau istilah yang sering digunakan, yakni *tafsīr* dan *takwīl*.¹⁶

Harus diakui, hukum keluarga dalam Islam yang ada selama ini cenderung berwajah patriarkhis sebagaimana terpancar dari wacana-wacana superioritas suami atas istri, domestikasi terhadap perempuan serta berbagai wacana yang cenderung merugikan perempuan.¹⁷ Salah satu contoh sebagaimana fokus penelitian ini adalah kewajiban mantan istri untuk menetap dan larangan

¹⁴Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā' Al-Ma'nawī Asy-Syātībī*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, h. 11.

¹⁵Achyar Zein, "Urgensi Penafsiran Al-Qur'an Yang Bercorak Indonesia", *Miqot*, Volume XXXVI No. 1, Juni 2012, h. 22.

¹⁶Mohammad Gufron dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, Yogyakarta: Teras, 2013, h. 161. Kedua kata ini merujuk pada satu tujuan, yaitu upaya untuk memahami kandungan ayat-ayat Alquran, namun dalam penulisan penelitian ini penulis sendiri lebih banyak menggunakan terminologi interpretasi untuk istilah upaya memahami ayat Alquran, agar tidak terkesan mencampuradukan istilah. Karena menurut penulis menggunakan term interpretasi dianggap lebih relevan, dan lebih netral dalam mewakili dua terma lainnya.

¹⁷Asni Azrai, "Tinjauan Epistemologis Pembaruan Hukum Islam Indonesia Mengenai Kedudukan Perempuan (Analisis Metode Integratif-Holistik Dan Paradigma Teo-Antroposentris)", *AICIS XII*, t.d., h. 523.

keluar dari rumah pada masa idah *raj`i* yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1. Di sini tampak adanya keharusan seorang istri untuk patuh secara total terhadap suami tanpa memperhitungkan kondisi si istri dan hak-haknya sebagai manusia di lain sisi, contohnya seperti haknya untuk melakukan aktivitas pekerjaan dan melaksanakan kewajiban serta aktifitas lainnya yang menuntut untuk dilakukan diluar rumah.

Sejalan dengan upaya pemaknaan di atas, maka terdapat sebuah metode yaitu penafsiran hermeneutika.¹⁸ Hermeneutika tidak hanya memandang teks, tetapi juga berusaha menyelami kandungan makna literalnya. Metode ini berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan horison-horison (cakrawala) yang melingkupi teks tersebut. Horison yang dimaksud adalah horison teks, pengarang, dan pembaca.¹⁹ Dengan memperhatikan ketiga horison tersebut diharapkan suatu upaya pemahaman atau penafsiran menjadi

¹⁸Pada awal kemunculannya, hermeneutika digunakan oleh kalangan agamawan sebagai metode untuk menyuguhkan makna dalam teks klasik. Tepatnya pada abad ke-17, kalangan gereja kemudian menerapkan telaah hermeneutis ini untuk membongkar makna teks Injil. Telaah hermeneutis ini digunakan untuk membantu mereka untuk memecahkan kesulitan dalam memahami bahasa dan pesan kitab suci. Oleh karena itu, dalam posisi ini hermeneutika kemudian dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta inilah yang menisbatkan hermeneutika sebagai sebuah gerakan interpretasi atau eksegesis di awal perkembangannya. Memasuki abad ke-20, berkat F.D.E. Schleiermacher, filsuf yang kemudian digelar sebagai bapak hermeneutika memperluas kajian hermeneutika menjadi tidak hanya mencakup sastra dan kitab suci. Ia melihat bahwa sebagai metode interpretasi, hermeneutika sangat besar artinya bagi perkembangan keilmuan dan dapat diadopsi oleh semua kalangan. Faktanya, sekarang berbagai disiplin ilmu menyadari arti pentingnya hermeneutika dan dizaman ini hermeneutika telah memasuki bidang-bidang agama (kitab suci), sastra, hukum dan filsafat.. Perkembangan hermeneutika ini tidak hanya berkembang dikalangan Barat, ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Hingga Islam yang selama ini memiliki cara penafsiran tersendiri, juga ditembus oleh hermeneutika. Beberapa pakar muslim modern melihat signifikasi hermeneutika, khususnya dalam memahami Alquran. Signifikasi ini dilihat setelah menyadari fakta tragis yang terjadi di dalam keilmuan tafsir konvensional. Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami Alquran ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 7-11.

¹⁹Abdul Wachid B.S., "Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur dalam Memahami Teks-teks Seni", *Imaji*, Vol.4, No.2, Agustus 2006 t.d., h. 200.

kegiatan rekonstruksi dan reproduksi makna teks, yang selain melacak bagaimana suatu teks dimunculkan oleh pengarangnya dan muatan apa yang masuk dan ingin dimasukkan oleh pengarang ke dalam teks, juga berusaha melahirkan kembali makna sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks dibaca atau dipahami. Dengan kata lain, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam upaya penafsiran yaitu teks, konteks, kemudian melakukan upaya kontekstualisasi.²⁰

Mengingat Alquran ini sendiri merupakan sebuah teks, yang menyediakan dirinya untuk dipahami secara multitafsir dan dalam perspektif yang sangat subjektif, Fazlur Rahman yang merupakan seorang intelektual muslim, menawarkan sebuah metodologi baru untuk memahami Alquran, yaitu hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman (interpretasi gerak ganda).²¹ Metode ini memberikan pemahaman yang sistematis dan kontekstualis sehingga menghasilkan suatu penafsiran yang tidak atomistik, literalis dan tekstualis, melainkan penafsiran yang mampu menjawab persoalan-persoalan kekinian. Hermeneutika *double movement* merupakan metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan, gerakan pertama berangkat dari situasi

²⁰Mochtar Luthfi, "Hermeneutika: Pemahaman Konseptual dan Metodologis", *Jurnal Universitas Airlangga*, Surabaya: Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra Universitas Airlangga, 2007.

²¹Teori ini sering dinisbatkan oleh sementara orang sebagai hermeneutika Fazlur Rahman. Namun, faktanya bahwa Fazlur Rahman tidak pernah mengklaim menganut satu pun jenis hermeneutika, hal ini dimaklumi lantaran banyak teori yang bisa saling melengkapi. Menurutnya diantara teori-teori hermeneutika yang tersedia, tidak satu pun bisa dianggap komprehensif untuk menyelesaikan problem penafsiran kitab suci. Masing-masing memiliki kelebihan dan kekurangan. Karenanya, teori yang ditempuhnya tidak bisa dikatakan bersumber dari hanya satu pakar hermeneutika. Meskipun, kali waktu ia menunjukkan kesepakatannya dengan hermeneut tertentu. Istilah hermeneutika Fazlur Rahman ini sendiri muncul setelah ia menawarkan teori gerak ganda dalam *Islam & Modernity* pada tahun 1982 yang pada dasarnya dapat digolongkan dalam lingkup bahasan hermeneutik. Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 35-36.

sekarang menuju ke situasi masa Alquran diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa Alquran diturunkan menuju ke masa kini.²²

Gerakan pertama terdiri dari dua langkah: (1) Orang harus memahami arti atau makna suatu pernyataan tertentu dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya. Tentu saja, sebelum mengkaji teks-teks spesifik dalam sinaran situasi spesifiknya, suatu kajian umum mengenai situasi makro berkenaan dengan masyarakat, agama, adat dan kebiasaan kehidupan secara menyeluruh di Arabia pada saat datangnya Islam, dan terutama di Makkah dan sekitarnya, harus dilakukan. Jadi, langkah pertama dari gerakan pertama ini terdiri dari pemahaman makna Alquran secara keseluruhan serta berkenaan dengan ajaran-ajaran spesifik yang merupakan respons atas situasi-situasi spesifik. (2) menggeneralisasikan jawaban-jawaban spesifik itu dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan-tujuan moral-moral umum yang dapat disaring dari teks-teks spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *rationes legis* (illat hukum) yang sering dinyatakan. Sesungguhnya, langkah pertama ini - pemahaman makna teks spesifik- sendiri mengimplikasikan langkah kedua dan akan mengantarkan ke arah itu...

... adapun gerakan kedua merupakan proses yang berangkat dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direalisasikan sekarang. Yakni, yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis kongkret sekarang. Ini sekali lagi memerlukan pengkajian teliti terhadap situasi sekarang dan analisis terhadap berbagai unsur komponennya. Sehingga, kita dapat menilai situasi mutakhir dan mengubah yang sekarang sejauh yang diperlukan, dan sehingga kita bisa menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplikasikan nilai-nilai Alquran secara baru pula.²³

Penggunaan teori hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman ini sebagai metode penginterpretasian Alquran memiliki tujuan yang jelas yakni menciptakan suatu proyeksi qurani atas segala dinamika yang timbul dalam masyarakat kontemporer. Hal ini beranjak dari keyakinan bahwa Alquran

²²Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985, h. 6.

²³*Ibid.*, h. 7-8.

merupakan sumber utama ajaran Islam, karena Alquran sendiri menyebut dirinya sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa.²⁴

Berkenaan dengan hal di atas, menurut Fazlur Rahman, Alquran sendiri merupakan respon ilahi yang diturunkan melalui ingatan, dan pikiran Nabi, kepada situasi sosio-moral Arab pada masa nabi. Artinya Alquran dan Islam muncul dalam lembaran sejarah dan berhadapan dengan latar belakang sosio-historis. Oleh karena itu, Alquran sebenarnya adalah respons terhadap situasi. Hal ini dapat dilihat sebagian besar kandungannya, Alquran terdiri dari pernyataan-pernyataan moral sosial yang menanggapi masalah-masalah spesifik yang dihadapkan padanya dalam situasi yang kongkret pada waktu diturunkan. Sehingga dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa terdapat keterkaitan yang kuat antara Alquran dengan kondisi sosial yang terjadi pada saat ayat Alquran tersebut diturunkan.²⁵

Selain itu, karena penelitian ini terkait erat dengan dialektika teks dan konteks saat ini dalam upaya istimbath hukum Islam, maka sangat relevan menggunakan *Istihsān*. *Istihsān* merupakan salah satu perangkat yang banyak memiliki kontribusi untuk digunakan dalam penyelesaian hukum Islam walaupun kedudukannya masih diperdebatkan dikalangan pakar ushul fikih.²⁶

²⁴Lihat surah Al-Baqarah [2]: 2 yang artinya “Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa” (Q.S. Al-Baqarah [2]: 2)

²⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

²⁶Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*, Yogyakarta: Penerbit K-Media, 2017, h. 89. Keragaman pendapat ini dipengaruhi oleh berbagai faktor, salah satunya adalah karena adanya perbedaan dalam penerapan konsep ushul fikih di antara para mujtahid. Lihat Muh. Nashirudin, “Istihsān dan Formulasinya (Pro Kontra Istihsān dalam Pandangan Mazhab Hanafi dan Syafi’i)”, *Jurnal Asy-Syir’ah*, Vol. 43 No. I, 2009, h. 161-162.

Dilihat dari segi bahasa berasal dari kata *al-hasan* yang berarti sesuatu yang baik. Dengan adanya huruf tambahan *alif*, *sin* dan *ta'*, maknanya menjadi menganggap baik sesuatu.²⁷ Istihsān ini juga dimaknai dengan arti “adanya sesuatu kebaikan” atau “mencari yang paling baik untuk diikuti dan diterapkan karena pada dasarnya hal yang baik itu diperintahkan untuk melakukannya”.²⁸

Selain itu penelitian ini juga terkait erat dengan pertimbangan dampak setelahnya baik positif maupun negatif, sehingga untuk itu diperlukan sebuah pertimbangan dalam merealisasikan pemikiran tersebut di tengah masyarakat. Berkaitan dengan ini, dalam hukum Islam dikenal istilah *az-Zarī'ah*. Ibnu Qayyim mengartikan *az-Zarī'ah* sebagai:

مَا كَانَ وَسِيلَةً وَطَرِيقًا إِلَى الشَّيْءِ

Artinya:

“Apa-apa yang menjadi perantara dan jalan kepada sesuatu”.²⁹

Adapun secara istilah ushul fikih, yang dimaksud dengan *az-Zarī'ah*³⁰ adalah sesuatu yang merupakan media atau jalan untuk sampai kepada sesuatu yang berkaitan dengan hukum syara', baik yang haram ataupun yang halal.³¹ Oleh karena itu, dalam kajian ushul fikih *az-Zarī'ah* dibagi menjadi dua, yaitu *sadd az-Zarī'ah* dan *fath az-Zarī'ah*. *Sadd az-Zarī'ah* adalah mencegah sesuatu

²⁷ *Ibid.*, h. 162.

²⁸ Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 89.

²⁹ Khutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, h. 218.

³⁰ Adapun kedudukan *az-Zarī'ah* dalam hukum Islam menurut Imam Malik dan Ahmad bin Hambal dapat dijadikan sebagai dalil hukum *syara'*. Sementara Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i terkadang menjadikan *az-Zarī'ah* sebagai dalil, tetapi pada waktu yang lain menolaknya sebagai dalil. Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2011, h. 239.

³¹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh...*, h. 236.

perbuatan agar tidak sampai menimbulkan *al-mafsadah* (kerusakan). Sedangkan dan *fath az-Zarī'ah* adalah menganjurkan media atau jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dapat menimbulkan mashlahat atau kebaikan.³²

Predikat-predikat hukum *syara'* yang diletakkan kepada perbuatan yang bersifat *az-Zarī'ah* dapat ditinjau dari dua segi. Pertama, dilihat dari alasan yang mendorong pelaku untuk melakukan suatu perbuatan. Kedua, dilihat dari dampak yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan jika dilihat dari segi mashlahah dan mafsadahnya. Jika dampak yang ditimbulkan oleh rentetan suatu perbuatan adalah kemaslahatan, maka perbuatan tersebut diperintahkan. Namun sebaliknya, jika rentetan perbuatan tersebut membawa pada kerusakan maka perbuatan tersebut terlarang sesuai dengan kadarnya.³³ Pungkasnya dalam mengkaji persoalan kewajiban mantan istri untuk menetap di rumah pada masa idah *raj'i* ini harus dilihat dampak yang telah ditimbulkan sebagai bahan pertimbangan.

F. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu sangat penting sekali guna menemukan titik perbedaan maupun persamaan dengan penelitian-penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, sehingga salah satu etika ilmiah yang bertujuan untuk memberikan kejelasan informasi yang diteliti dan kepastian orisinalitas akan terpenuhi. Selain itu penelitian terdahulu juga berguna sebagai sebuah acuan sekaligus pijakan pemetaan dalam penelitian ini.

³²Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh...*, h. 236.

³³*Ibid.*, h. 237.

Beberapa upaya telah penulis lakukan untuk menelusuri penelitian-penelitian terdahulu. Upaya tersebut dilakukan melalui cara penelusuran atau *mem-browsing* di berbagai referensi baik melalui literatur-literatur yang berbentuk hasil penelitian skripsi maupun tesis. Upaya maksimal telah dilakukan dan penulis berhasil menemukan beberapa penelitian yang memiliki keterkaitan dengan tema penelitian penulis.

Fathur Rohman meneliti tentang reinterpretasi ayat-ayat Alquran tentang *`iddah*. Penelitian ini terfokus pada penginterpretasikan ulang ayat-ayat Alquran mengenai persoalan idah dengan menggunakan pisau analisis hermeneutika yang dirumuskan Jorge J. E Gracia. Selanjutnya dengan mengaplikasikan teori hermeneutika yang dirumuskan Jorge J. E Gracia kedalam Alquran surat Aṭ-Talāq [65]: 1 dan ayat-ayat idah yang lain, Fatur Rohman menyimpulkan beberapa hal. Pada bagian fungsi historis, ditemukan tentang keadaan dan kondisi masyarakat ketika surat Aṭ-Talāq [65]: 1 ini diturunkan. Selain itu ditemukan hakekat ayat ini serta pemaknaannya.

Selanjutnya, pada bagian fungsi pengembangan makna (*meaning function*), ditemukan bahwa surat Aṭ-Talāq [65]: 1 ini ternyata ada pesan tentang HAM, musyawarah dan dapat menjadikan/memperbaiki kepribadian umat manusia pada umumnya dan umat Islam pada khususnya. Adapun pada fungsi implikasi ditemukan bahwa surat Aṭ-Talāq [65] ayat 1 ini ternyata sangat sinkron dengan ilmu psikologi.³⁴

³⁴Fathur Rohman, "Reinterpretasi Ayat-ayat Al-Qur'an Tentang `Iddah (Aplikasi Teori Fungsi Hermeneutika Jorge J. E Gracia)", *Skripsi Sarjana*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2013, h. xxvi.

Penelitian yang dilakukan Fathur Rohman sepertinya sama dengan penelitian penulis adalah sama-sama membahas persoalan penginterpretasian ulang mengenai persoalan idah dengan menggunakan pisau analisis melalui kajian hermeneutika. Persamaan lainnya antara penelitian Fathur Rohman dengan penelitian penulis adalah sama-sama bertipe penelitian pustaka (*library research*). Namun demikian, penelitian Fathur Rohman memiliki perbedaan dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis. Dalam penelitian Fathur Rohman, pisau analisisnya menggunakan teori hermeneutika yang dirumuskan Jorge J. E. Gracia, sedangkan penelitian penulis menggunakan analisis hermeneutika yang dirumuskan oleh Fazlur Rahman.

Abdul Helim tahun 2016 meneliti tentang pemikiran hukum ulama Banjar terhadap perkawinan Islam di Kalimantan Selatan. Dalam penelitian ini, Abdul Helim memfokuskan kajiannya pada pendapat ulama Banjar terhadap akad nikah tidak tercatat secara resmi, poligami di zaman sekarang, cerai di luar pengadilan, nikah sebelum berakhirnya masa idah dan kemungkinan idah diberlakukan pada suami. Selain itu, penelitian ini juga terfokus untuk mengetahui metode hukum yang digunakan untuk menjawab beberapa persoalan tersebut dan alasan penggunaan metode-metode hukum tersebut oleh ulama-ulama Banjar dalam menanggapi persoalan-persoalan yang menjadi fokus penelitian.

Abdul Helim menyatakan adanya perbedaan pemikiran hukum ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan dalam perkawinan Islam. Sebagian besar dari ulama Banjar memandang penting adanya perubahan

hukum pada beberapa persoalan, tetapi sebagian lainnya tidak menyetujui perubahan tersebut. Adanya perbedaan ini karena cara yang digunakan ulama Banjar dalam menanggapi beberapa persoalan berbeda-beda, ada yang hanya mengandalkan pendapat ulama terdahulu, ada pula yang merasa tidak cukup dengan pendapat tersebut, sehingga mengkaji kembali melalui perspektif sendiri dengan menggunakan metode-metode *ushūl al-fiqh* atau pun metode yang identik. Perbedaan tersebut juga dipengaruhi oleh beberapa alasan baik alasan metodologis maupun alasan internal dan eksternal masing-masing ulama. Ringkasnya perbedaan ini justru menunjukkan adanya dinamika dalam pemikiran hukum ulama Banjar. Di samping ada yang masih bercorak tradisionalisme, tetapi tidak sedikit bercorak modernisme yang berorientasi pada kemaslahatan, bahkan mereka dapat memperlihatkan diri sebagai Muslim kosmopolitan.³⁵

Persamaan penelitian Abdul Helim dengan penelitian penulis adalah salah satu fokus pembahasannya berhubungan dengan masalah idah. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Abdul Helim terfokus membahas tentang nikah sebelum berakhirnya masa idah dan kemungkinan idah diberlakukan pada suami, sedangkan penulis akan membahas tentang penginterpretasian Q.S. At-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah pada masa idah *raj'i*. Perbedaan lainnya adalah jika penelitian Abdul Helim bertipe penelitian kualitatif lapangan, sedangkan penelitian penulis bertipe penelitian pustaka (*library research*).

³⁵Abdul Helim, "Pemikiran Hukum Ulama Banjar Terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan"..., h. ix.

Adapun kajian yang menjadikan pemikiran teori hermeneutika yang serupa dengan yang digunakan penulis diteliti oleh Rahmazani dan Nurpah Sari. Rahmazani meneliti tentang pakaian perempuan dalam pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur. Penelitian ini terfokus untuk mengetahui perbandingan pandangan Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur mengenai konsep pakaian perempuan. Hasil penelitian ini menemukan bahwa Fazlur Rahman mengatakan seorang perempuan muslim dalam hal menutup aurat lebih ditekankan prinsip kesahajaan atau dengan kata lain Fazlur Rahman lebih menekankan prinsip ideal moral dari pada legal formal yang dimaksudkan dalam Alquran. Sedangkan Muhammad Syahrur dalam menentukan batas aurat perempuan ia menerapkan suatu teori yaitu yang disebut dengan teori *hudud*, ia berpendapat bahwa terdapat batas-batas tertentu bagi seorang perempuan dalam menutup auratnya yaitu batas minimal dan batas maksimal, batas minimal seorang perempuan berpakaian adalah pakaian yang dapat menutup aurat besarnya saja seperti payudara, *farj* serta dua pantat. Sementara batas maksimalnya adalah menutup seluruh tubuh kecuali muka dan telapak tangan.³⁶

Persamaan penelitian Rahmazani dengan penelitian penulis adalah sama-sama menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode analisisnya. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Rahmazani membahas tentang konsep pakaian menurut perbandingan pandangan Fazlur Rahman dan

³⁶Rahmazani, "Pakaian Perempuan Dalam Pandangan Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur (Studi Perbandingan Metode Penafsiran Alquran)" *Skripsi Sarjana*, Banda Aceh: Fakultas Syaria'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry, 2017, t.d., h. v.

Muhammad Syahrur, penulis akan membahas tentang penginterpretasian Q.S. Al-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah pada masa idah *raj'i*.

Penggunaan teori hermeneutika Fazlur Rahman juga digunakan dalam penelitian berikutnya yang dilakukan oleh Nurpah Sari yang meneliti tentang reaktualisasi konsep *raḍā'ah* di Indonesia berdasarkan studi hermeneutika QS. Al-Baqarah [2]: 233. Fokus penelitian yang dilakukan oleh Nurpah Sari ini adalah untuk mengaktualkan kembali konsep *raḍā'ah* di Indonesia berdasarkan kajian hermeneutika QS. Al-Baqarah [2]:233. Menurut Nurpah Sari, memberikan ASI eksklusif sebagai asupan makanan pertama pada anak sejalan dengan Firman Allah SWT., :“Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna...” (QS. Al Baqarah (2); 233). Anjuran menyusui dengan Air Susu Ibu (ASI) eksklusif ini menjadi hak anak. Dengan ini tujuan *maqāṣid syarī'ah* dalam hal melindungi jiwa (*ḥifẓ an nafs*) dan keturunan (*ḥifẓ an nasl*) dapat direalisasikan. Memberikan perhatian khusus asupan makanan pertama sesuai standar gizi yang layak dikonsumsi anak diawal kehidupannya (minimal usia 0-6 bulan), yakni dengan memberikan ASI eksklusif, maka hal ini sesuai dengan kaidah :“Menolak mafsadat didahulukan daripada mendatangkan maslahat”.

Selanjutnya susu formula (SUFOR) dalam perkembangannya sudah banyak melakukan inovasi gizi, walaupun demikian, kandungan gizi SUFOR tidak dapat menandingi kandungan gizi sempurna ASI eksklusif. Nurpah Sari memandang bahwa penggunaan susu formula menjadi jalan terakhir

(hukumnya mubah), jika ASI eksklusif tidak bisa diperoleh bayi. Hal ini berdasarkan pertimbangan kaidah “Kemudharatan yang lebih berat dihilangkan dengan kemudharatan yang lebih ringan”, PP No. 33 tahun 2012 tentang pemberian air susu ibu eksklusif, dan UU kesehatan No. 36 tahun 2009 tentang ASI eksklusif pasal 128 – 129.”³⁷

Persamaan penelitian Nurpah Sari dengan penelitian penulis adalah sama-sama menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman sebagai metode analisisnya. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Nurpah Sari membahas tentang reaktualisasi konsep *raḍā’ah* di Indonesia dengan menggunakan studi hermeneutika QS. Al-Baqarah [2]:233), penulis akan membahas tentang penginterpretasian Q.S. At-Talāq [65]: 1 tentang menetap di rumah pada masa idah *raj’i*.

Kajian tentang idah telah banyak dibahas dalam penelitian, baik dalam bentuk jurnal, skripsi, tesis maupun disertasi. Burhanatut Dyana dalam skripsinya dengan judul “Hak-hak Istri Pasca Cerai Talak *Raj’i* (Analisis Perbandingan Antara Putusan Pengadilan Agama Tuban Nomor 1781/Pdt.G/2014/PA.Tbn dengan Putusan Pengadilan Agama Bojonegoro Nomor 154/Pdt.G 154/2014/PA.Bjn)”. Fokus penelitian ini adalah untuk menganalisa perbandingan putusan yang diberikan oleh majelis hakim antara putusan pengadilan Agama Tuban Nomor 1781/Pdt.G/2014/PA.Tbn dengan Putusan Pengadilan Agama Bojonegoro Nomor 154/Pdt.G 154/2014/PA.Bjn

³⁷Nurpah Sari, “Reaktualisasi Konsep *Raḍā’ah* Di Indonesia (Berdasarkan Studi Hermeneutika QS. Al-Baqarah [2]:233)”, *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Fakultas Syariah IAIN Palangkaraya, 2015, h. v.

mengenai hak-hak Istri Pasca Cerai Talak *Raj'i*. Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif dan menggunakan metode deskriptif analisis dengan bertujuan untuk mendeskripsikan dan menganalisis secara mendalam tentang hak-hak istri pasca cerai talak *raj'i*.

Kesimpulan penelitian ini adalah:

“... tidak semua perkara perceraian talak mengakibatkan istri mendapat nafkah iddah dan mut'ah. Majelis hakim berpendapat bahwa nafkah iddah dan mut'ah merupakan hak isteri yang boleh diminta atau tidak di minta. Ketika tidak diminta maka hakim bisa menggunakan *ex officio* yang dimilikinya untuk membebaskan kepada suami agar memberikan nafkah iddah dan mut'ah kepada mantan isteri. Hal ini berdasarkan pada ketentuan Pasal 41 huruf (c) Undang-undang Nomor 1 tahun 1974 jo. Pasal 149 huruf (a) dan (b) Kompilasi Hukum Islam (KHI).”³⁸

Persamaan penelitian Burhanatut Dyana dengan penelitian penulis adalah sama-sama membahas persoalan talak *raj'i*. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Burhanatut Dyana terfokus pada pembahasan talak *raj'i*, sedangkan penulis terfokus pada pembahasan idah *raj'i*.

Novi Angga Safitri dalam skripsinya pada tahun 2013 juga membahas tentang idah dengan judul “Pelaksanaan Putusan Hakim Tentang Nafkah Idah Bagi Mantan Istri Yang Ditalak *Raj'i* Di Pengadilan Agama Kota Palangkaraya”. Fokus penelitian ini adalah untuk mengetahui pelaksanaan putusan hakim tentang nafkah idah bagi mantan istri yang ditalak *raj'i* di Pengadilan Agama Kota Palangkaraya serta mengetahui alasan para mantan suami melaksanakan atau tidak melaksanakan putusan tersebut. Adapun jenis

³⁸Burhanatut Dyana, “Hak-hak Istri Pasca Cerai Talak *Raj'i* (Analisis Perbandingan Antara Putusan Pengadilan Agama Tuban Nomor 1781/Pdt.G/2014/PA.Tbn dengan Putusan Pengadilan Agama Bojonegoro Nomor 154/Pdt.G 154/2014/PA.Bjn)” *Skripsi Sarjana*, Jakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2015, t.d., h. vi.

penelitian ini adalah penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif deskripsi dan dianalisis dengan menggunakan kaidah ushūl fikih. Kesimpulan penelitian ini adalah:

“... dari lima subjek yang diteliti, empat diantaranya telah melaksanakan putusan hakim tentang nafkah idah bagi mantan istri yang ditalak *raj'i* di Pengadilan Agama kota Palangka Raya. Keempat subjek tersebut ialah SY, NN, AH dan juga RF. SY melaksanakan putusan hakim tentang kewajiban nafkah idah karena ia mampu secara ekonomi, sedangkan NN melaksanakan putusan tersebut karena faktor adanya anak dan untuk menunaikan hak mantan istrinya. Senada dengan NN, AH juga melaksanakan putusan dengan alasan untuk menunaikan hak mantan istrinya serta karena adanya perintah agama Islam. Alasan RF melaksanakan putusan hakim tentang nafkah idah, karena rasa kesadaran untuk menataati hukum dan juga karena adanya rasa kemanusiaan serta didukung oleh faktor adanya anak. Satu subjek lainnya yaitu ZY tidak melaksanakan putusan hakim terkait kewajiban nafkah idah (mengabaikan) disebabkan kurangnya kesadaran hukum dan disebabkan hubungan antara ZY dan mantan istrinya (MH) sudah tidak harmonis sejak setahun sebelum resmi bercerai.”³⁹

Persamaan penelitian Novi Angga Safitri dengan penelitian penulis adalah sama-sama membahas talak *raj'i*. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Novi Angga Safitri terfokus pada pembahasan pelaksanaan putusan hakim tentang nafkah idah bagi mantan istri yang ditalak *raj'i*, sedangkan penelitian penulis terfokus pada pembahasan penginterpretasian ulang mengenai kewajiban tinggal bersama pada idah *raj'i*. Perbedaan lainnya adalah jika penelitian Novi Angga Safitri bertipe penelitian lapangan, sedangkan penelitian penulis bertipe penelitian pustaka (*library research*).

Selanjutnya penelitian Munasir dalam skripsinya pada tahun 2014 juga membahas tentang persoalan idah dengan judul “Penetapan Masa Idah Wanita

³⁹Novi Angga Safitri, “Pelaksanaan Putusan Hakim Tentang Nafkah Idah Bagi Mantan Istri Yang Ditalak Raj'i Di Pengadilan Agama Kota Palangkaraya”, *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Palangkaraya, 2013, t.d., h. vi.

Yang Dicerai Dalam Perspektif Empat Imam Mazhab Fikih Dan Hakim Pengadilan Agama Kota Palangkaraya”. Penelitian ini difokuskan pada penetapan awal masa idah bagi wanita yang ditalak oleh suaminya menurut pendapat empat imam mazhab dan pendapat hakim di Pengadilan Agama kota Palangka Raya. Kesimpulan penelitian ini adalah:

“...penetapan awal masa idah menurut empat imam mazhab sejak adanya ucapan dijatuhkannya talak oleh suaminya kepada istrinya tersebut, walaupun mengucapkannya di rumah, sejak saat itu lah terhitung masa idah. Hal ini berdasarkan Q.S. al-Baqarah ayat 228. Adapun penetapan awal masa idah menurut pendapat hakim di Pengadilan Agama kota Palangka Raya sejak adanya putusan dari hakim kepada suami untuk menjatuhkan atau mengucapkan ikrar talak di depan persidangan, maka sejak saat itulah terhitung masa idah bagi seorang istri yang ditalak oleh suaminya. Ini berdasarkan Peraturan Pemerintah No. 9 Tahun 1975 pasal 39 ayat 3 tentang pelaksanaan Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang berbunyi: “Bagi perkawinan yang putus karena perceraian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak jatuhnya putusan Pengadilan yang mempunyai kekuatan hukum yang tetap, sedangkan bagi perkawinan yang putus karena kematian, tenggang waktu tunggu dihitung sejak kematian suami.”⁴⁰

Persamaan penelitian Munasir dengan penelitian penulis adalah sama-sama membahas persoalan idah. Adapun perbedaannya adalah jika penelitian Munasir terfokus pada pembahasan penetapan masa idah wanita yang dicerai dalam perspektif empat imam mazhab fikih dan hakim Pengadilan Agama kota Palangkaraya, sedang penelitian penulis terfokus pada pembahasan penginterpretasian ulang mengenai kewajiban tinggal bersama pada masa idah *raj'i*.

⁴⁰Munasir, “Penetapan Masa Idah Wanita Yang Dicerai Dalam Perspektif Empat Imam Mazhab Fikih Dan Hakim Pengadilan Agama Kota Palangkaraya”, *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Palangkaraya, t.d., h. v-vi.

Berdasarkan beberapa penelitian terdahulu yang telah peneliti paparkan di atas dapat dinyatakan bahwa penelitian penulis ini relatif berbeda dari penelitian-penelitian terdahulu yang telah dilakukan. Dalam penelitian ini, posisi penulis adalah pada bagian menginterpretasikan ulang Q.S. Aṭ-Ṭalāq [65]: 1 tentang menetap di rumah pada masa idah *raj'i* dalam perspektif hermeneutika Fazlur Rahman. Oleh karena itu, sepanjang pengetahuan penulis belum ditemukan adanya penelitian yang serupa dengan penelitian yang dilakukan penulis.

G. Metode Penelitian

Sebuah karya tulis ilmiah harus memiliki kebenaran. Kebenaran ilmiah harus dapat dilihat dari sisi bahwa ia sesuai dengan fakta dan aturan, objektif, masuk akal dan memiliki asumsi-asumsi. Oleh karena itu, kebenaran ilmiah harus sesuai dengan aturan, yang hal ini berarti harus memiliki metode. Dalam tahapan ini, metode memiliki peran penting dalam sebuah karya ilmiah.⁴¹ Metode dapat diartikan sebagai suatu cara atau jalan pengaturan atau pemeriksaan sesuatu. Sehingga dapat dikatakan bahwa setiap karya ilmiah dalam bentuk penelitian selalu menggunakan metode. Karena metode merupakan sebuah instrument penting agar penelitian itu bisa terlaksana dengan rasional dan terarah, sehingga tercapai hasil yang maksimal. Di samping itu juga dapat mempermudah penelitian.

Metode penelitian adalah cara melakukan sesuatu dengan menggunakan pikiran secara seksama untuk mencapai tujuan dengan cara mencari, mencatat,

⁴¹Husein Umar, *Metode Penelitian untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013, cet. 13, h. 5.

merumuskan dan menganalisis hingga menyusun laporan.⁴² Peranan metode juga untuk memahami dan mengolah inti dari objek penelitian. Metode penelitian menyangkut berbagai hal yang diperlukan dan digunakan selama penelitian berlangsung. Hal-hal tersebut mencakup: (1) waktu dan tempat Penelitian; (2) metode yang digunakan dalam penelitian; (3) sumber penelitian; (4) teknik pengumpulan bahan penelitian; (5) penyajian hasil penelitian; (6) pendekatan penelitian dan (7) cara menganalisa hasil penelitian. Agar data yang di dapat peneliti akurat dan tepat sasaran, oleh karena itu peneliti akan menggunakan beberapa metode penelitian sebagai berikut:

1. Waktu dan Tempat Penelitian

a. Waktu Penelitian

Aktivitas penelitian ini secara keseluruhan dilaksanakan selama 19 bulan sejak bulan April 2017 sampai dengan bulan Oktober 2018. Sedangkan Alokasi waktu yang digunakan untuk meneliti tentang Keharusan Istri Tinggal Di Rumah Pada Masa Idah Talak Raj'i (Reinterpretasi Q.S. At-Talāq [65]: 1 Perspektif Hermeneutika Fazlur Rahman) adalah selama delapan bulan setelah penyelenggaraan seminar dan mendapat izin dari Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Palangka Raya. Selanjutnya penulis berusaha mencari bahan dan referensi yang berkaitan dengan judul penelitian ini. Kegiatan penelitian dapat dilihat pada tabel berikut ini:

⁴²Abu Ahmad Chalid Narbuko, *Metode Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007, cet. VIII, h. 2.

Tabel 1
Aktivitas Penelitian

No	Tahapan Kegiatan	Waktu Pelaksanaan
1	Penyusunan Proposal	April 2017 - Februari 2018
2	Sidang Proposal	7 Februari 2018
3	Pengumpulan Bahan dan Analisis Data	Februari 2018 - Oktober 2018
4	Pelaporan	Februari 2018 - Oktober 2018

b. Tempat Penelitian

Tempat penelitian ini adalah di perpustakaan Institut Agama Islam Negeri Palangkaraya dan perpustakaan pribadi peneliti dengan pertimbangan sebagai berikut:

- 1) Bahan penelitian dan referensi dalam penelitian ini dapat ditemukan pada perpustakaan Institut Agama Islam Negeri Palangkaraya dan ditambah dengan referensi yang dimiliki oleh perpustakaan pribadi peneliti.
- 2) Bahan penelitian dan referensi yang diperlukan memungkinkan untuk digali secara komprehensif oleh peneliti.

2. Tipe, Jenis dan Sifat Penelitian

Paradigma yang digunakan dalam penelitian ini adalah paradigma kualitatif⁴³, karenanya metode pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan metode pengumpulan data *library research* yang

⁴³Kualitatif adalah penelitian yang bersifat atau memiliki karakteristik, bahwa datanya dinyatakan dalam keadaan sewajarnya, atau sebagaimana aslinya (*natural setting*), dengan tidak diubah dalam bentuk simbol-simbol atau bilangan. Penelitian kualitatif ini tidak bekerja menggunakan data dalam bentuk atau diolah dengan rumusan dan tidak ditafsirkan atau diinterpretasikan sesuai ketentuan statistik / matematik. Anonimios, *Proposal Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih*, http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/18/jtptiain-gdl-s1-2006-tedikholil-889-BAB1_210-6.pdf, di akses pada tanggal 13 Januari 2018 pada pukul 07:30 WIB.

mengandalkan atau memakai sumber kepustakaan. Metode ini penulis gunakan dengan jalan membaca, menelaah buku-buku dan artikel yang berkaitan dengan tema penelitian ini.

Dalam penelitian ini bersifat penelitian ini adalah deskriptif-analitis. Deskriptif ialah dengan menggambarkan secara jelas persoalan yang akan diteliti, yakni kewajiban menunggu dalam masa idah. Adapun Analitis merupakan jalan yang digunakan untuk mendapatkan analisis dari persoalan tersebut yang tidak sekedar menyimpulkan dan menyusun data, tetapi meliputi analisis dan interpretasi terhadap persoalan tersebut sebab semua data dan fakta yang telah diperoleh harus diberi penjelasan yang kuat dan memadai, tidak cukup hanya memberikan deskripsi atau gambaran agar mudah dipahami dan memberi manfaat atau makna serta kontribusi terhadap pengetahuan.⁴⁴ Lebih spesifik, jenis penelitian ini juga disebut penelitian hukum normatif⁴⁵ dalam kerangka perspektif hukum Islam.⁴⁶ Dalam hal ini peneliti menelaah konsep menunggu dalam Alquran pada masa idah *raj'i* melalui penginterpretasian dengan menggunakan hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman.

⁴⁴Restu Kartiko Widi, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010, h. 34.

⁴⁵Sudikno Mertokusumo, *Penemuan Hukum*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2010, h. 37.

⁴⁶Disebut penelitian normatif dalam perspektif hukum Islam karena yang menjadi fokus penelitian peneliti adalah penginterpretasian Alquran mengenai kewajiban menunggu dalam masa idah bagi istri yang ditalak *raj'i* oleh suaminya. Peneliti berusaha melakukan analisis terhadap aturan yang menetapkan seorang istri yang ditalak untuk menunggu di rumah bersama dalam masa idah melalui penginterpretasian dengan menggunakan kajian hermeneutika Fazlur Rahman. Lihat Abu Yasid, *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. ke-1, 2010, h. 23.

3. Sumber Penelitian

Untuk memecahkan isu hukum dan sekaligus memberikan preskripsi mengenai apa yang seharusnya, diperlukan sumber-sumber penelitian. Sumber-sumber penelitian hukum dapat dibedakan menjadi sumber-sumber penelitian yang berupa bahan hukum primer dan bahan hukum sekunder, serta didukung oleh bahan-bahan hukum tersier.⁴⁷

a. Bahan Primer

Bahan primer merupakan bahan hukum yang bersifat autoratif, artinya mempunyai otoritas. Bahan hukum primer terdiri dari perundang-undangan, catatan-catatan resmi atau risalah dalam pembuatan perundang-undangan dan putusan-putusan hakim.⁴⁸ Dalam hukum Islam yang menjadi sumber hukum adalah hasil ijtihad dari pemikiran ulama maupun tokoh yang biasa disebut dengan fikih. Sehubungan dengan hal ini, karena penelitian ini merupakan penelitian yang menggunakan perspektif tokoh, maka bahan primer dari penelitian ini adalah hasil karya tokoh yang menjadi obyek penelitian, yaitu Fazlur Rahman. Bahan primer antara lain: 1) Fazlur Rahman, *“Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition”* 2) Fazlur Rahman, *“Islamic Methodology In History”* dan karya-karya Fazlur Rahman yang diterbitkan dan ditemukan oleh peneliti.

b. Bahan Sekunder

⁴⁷Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014, h. 181.

⁴⁸*Ibid.*

Bahan sekunder adalah bahan penelitian yang diperoleh dari semua publikasi yang bukan secara langsung dari pemikiran tokoh yang menjadi objek dalam penelitian ini.⁴⁹ Adapun yang menjadi bahan sekunder dalam penelitian ini adalah informasi yang diperoleh dari buku-buku, karya ilmiah atau kajian-kajian yang membahas pemikiran Fazlur Rahman mengenai Hermeneutika *Double Movement* yang merupakan hasil penelitian orang lain dan buku-buku lain yang terkait dengan Hermeneutika Fazlur Rahman, dimana pemikiran inilah yang akan digunakan untuk menginterpretasikan mengenai konsep menunggu dalam masa idah *raj'i* pada ketentuan QS. At-Talāq [65]: 1.

c. Bahan Tersier

Bahan tersier merupakan bahan yang bersifat menunjang atau pelengkap dalam penelitian ini. Adapun bahan tersier yang digunakan berupa Alquran, kitab Hadis, kamus hukum, kamus bahasa Indonesia dan internet.

4. Teknik Pengumpulan Bahan Penelitian

Teknik pengumpulan bahan penelitian berupa teknik dokumentasi.

Metode dokumentasi digunakan untuk mengumpulkan informasi dari berbagai hal yang ada hubungannya dengan pemikiran Fazlur Rahman

⁴⁹M. Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2006, Ed.1, Cet. 2, h. 122. Peter Mahmud Marzuki menyatakan bahwa bahan hukum sekunder juga dapat berupa buku-buku hukum termasuk skripsi, tesis dan disertasi hukum serta jurnal-jurnal hukum, termasuk yang *online*. Disamping itu juga, kamus-kamus hukum, komentar-komentar yang berkenaan dengan pemikiran tokoh yang menjadi objek dalam penelitian. Lihat Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum...*, h. 196.

baik sumber primer maupun sumber sekunder yang berupa catatan, transkrip, buku, jurnal dan artikel yang berkaitan langsung maupun tidak langsung dengan penelitian ini.

5. Penyajian Hasil Penelitian

Bahan yang terkumpul disajikan dengan metode deskriptif dan deduktif. Disebut deskriptif karena penelitian ini menggambarkan pemikiran tokoh yang menjadi objek untuk digunakan dalam penginterpretasian pada penelitian ini secara sistematis, cermat, mendalam dan berimbang.⁵⁰ Adapun metode deduktif digunakan untuk membahas suatu permasalahan yang bersifat umum menuju pembahasan yang bersifat khusus. Dalam hal ini, penulis akan membahas permasalahan kewajiban dalam masa idah *raj`i* secara umum, setelah itu dilanjutkan dengan pembahasan pemikiran Fazlur Rahman tentang hermeneutik *double movement* yang dibenturkan terhadap persoalan yang dikaji dengan kondisi saat ini.

6. Pendekatan Penelitian

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah Pendekatan sosio-historis dan pendekatan kontekstual. Menurut Fazlur Rahman, pendekatan sosio-historis merupakan langkah pertama yang harus dilakukan dalam penerapan metode hermeneutika *double movement* dengan melihat kembali sejarah yang melatarbelakangi turunnya ayat berkenaan persoalan yang dibahas yang kemudian dibarengi dengan

⁵⁰Moh. Nadzir, *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005, h. 63.

pemahaman terhadap kondisi sosial yang terjadi pada masa Alquran itu diturunkan.⁵¹ Sementara itu, pendekatan kontekstual digunakan untuk melakukan pemaknaan dengan melihat keterkaitan masa lalu, masa kini, dan masa mendatang atau memaknai persoalan yang dibahas dari segi historis, fungsional, serta prediksinya yang dianggap relevan.⁵² Dengan kata lain, penggunaan pendekatan kontekstual ini mengacu pada dimensi konteks yang tidak semata-mata bertumpu pada makna teks secara lahiriyah (literatur), tetapi juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subjektif penafsir dalam aktifitas penafsirannya. Dengan kata lain, pendekatan kontekstual ini muncul untuk menyesuaikan teks-teks yang ditafsirkan dengan keadaan-keadaan sosial yang terjadi.

7. Analisis Hasil Penelitian

Berdasarkan bahan yang dihimpun, untuk menyusun dan menganalisa bahan-bahan yang terkumpul digunakan metode hermeneutika *double movement*. Dengan menggunakan metode hermeneutika *double movement* penulis akan melakukan pelacakan dan analisa terhadap maksud, *illāt* dan alasan melalui penafsiran terhadap turunnya perintah Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 yang mewajibkan mantan istri yang ditalak untuk menetap dalam rumah bersama pada masa idah *raj`i*.

⁵¹Dalam ranah ini pemahaman terhadap Alquran dengan memperhatikan aspek historis dan kondisi sosiologis maka pemahaman terhadap Alquran akan senantiasa menunjukkan elastisitas perkembangannya tanpa mencampakkan warisan historisnya. Alquran akan senantiasa dapat diterima kapan dan dimana pun sehingga universalitas dan fleksibilitas Alquran juga senantiasa dapat terpelihara. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 52-53.

⁵²Dony Ahmad Ramadani, *Pendekatan Kontekstual: Pendekatan Studi Islam*, <https://belbelhias.files.wordpress.com/2014/10/konteks.pdf>, di akses pada tanggal 13 Januari 2018 pada pukul 13:26 WIB.

Cara kerja metode hermeneutik *double movement* ini terdiri dari memahami teks Alquran melalui gerakan ganda yakni, gerakan pertama yang pada dasarnya merupakan penjabaran dari tiga pendekatan penafsiran Alquran, yaitu pendekatan historis, sosiologis dan kontekstual. Sedangkan gerakan kedua merupakan upaya perumusan prinsip, nilai dan tujuan Alquran yang telah disistematiskan melalui gerakan pertama tadi terhadap situasi atau persoalan saat ini.⁵³ Selain analisis dengan menggunakan metode yang telah disebutkan di atas, penulis juga menggunakan ushul fikih (*az-Zarī'ah*) serta didukung kaidah-kaidah fikih.

H. Sistematika Pembahasan

Salah satu syarat sebuah karya dikatakan ilmiah adalah sistematis. Selain sebagai syarat karya ilmiah, penulisan secara sistematis juga akan mempermudah penulisan dan pembahasan secara menyeluruh tentang penelitian. Oleh karena itu, dalam skripsi ini sistematika penulisan dan pembahasannya disusun menjadi lima bab, yang berisi hal-hal pokok yang dapat dijadikan pijakan dalam memahami pembahasan ini. Dalam skripsi ini, peneliti akan membahas beberapa masalah yang sistematikanya adalah sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan, yang akan berisi tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika penulisan.

⁵³Labib Muttaqin, "Aplikasi Teori *Double Movement* Fazlur Rahman Terhadap Dokrin Kewarisan Islam Klasik", *Al-Manahij*, Vol. VII, No. 2, h. 196.

Bab II: Kedudukan Perempuan dan Kewajiban Menetap di Rumah pada Masa

Idah, yang akan berisi tentang Kedudukan Perempuan yang membahas tentang kedudukan perempuan pra-islam dan kedudukan perempuan dalam Islam; dan Kewajiban Menetap Di Rumah Pada Masa Idah yang membahas tentang pengertian idah, hak isteri dalam masa idah *raj'i*, kewajiban menetap di rumah bagi isteri dalam masa idah, kriteria-kriteria isteri yang beridat untuk menetap di rumah, dan tujuan serta pentingnya menetap di rumah pada masa idah *raj'i*.

Bab III: Metodologi Hermeneutika Fazlur Rahman, yang akan berisi tentang

Pengertian dan Sejarah Singkat Hermeneutika; Tokoh-tokoh Hermeneutika dan Pemikirannya; serta Fazlur Rahman dan Pemikiran Hermeneutikanya.

Bab IV: Pembahasan dan Analisis yang akan berisi tentang penafsiran Q.S. Aṭ-Ṭalāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i*,

penafsiran Q.S. Aṭ-Ṭalāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dan Penafsiran Q.S. Aṭ-Ṭalāq [65]: 1 tentang menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* menurut hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dalam perspektif ushul fikih.

Bab V: Penutup, yang akan berisi tentang Kesimpulan dan Saran.

BAB II

KEDUDUKAN PEREMPUAN DAN KEWAJIBAN MENETAP DI RUMAH PADA MASA IDAH

A. Kedudukan Perempuan

1. Kedudukan Perempuan Pra-Islam

Sebelum turunnya Alquran, sejarah telah mencatat bahwa dunia memiliki beberapa peradaban besar. Diantaranya adalah China, Roma, Yunani, Babilonia, India, Persia dan Mesir. Dalam peradaban kuno dan sepanjang masa, status wanita selalu mengalami perubahan. Meskipun adakalanya mereka dihormati, namun berbagai penindasan dan perlakuan negatif seringkali menimpa kehidupan kaum wanita. Banyak orang tidak memiliki rasa kemanusiaan terhadap wanita dengan berbagai alasan, karena tradisi ataupun karena adat.⁵⁴

Pada peradaban Mesir kuno, status perempuan diakui di masyarakat mereka. Seperti halnya laki-laki, perempuan Mesir Kuno berada dalam posisi yang sama dan memiliki kesempatan yang sama pula untuk berkiprah. Kesetaraan perempuan dan laki-laki dalam masyarakat Mesir Kuno ini diyakini sebagai pandangan yang tertua dalam peradaban manusia berkaitan dengan hubungan antara kedua jenis kelamin ini. Hal ini misalnya mengemuka dalam konsepsi orang Mesir kuno mengenai Osiris dan Isis yang mereka yakini sebagai Tuhan atau Dewa yang disembah. Berdasarkan jenis kelamin, Osiris adalah Dewa Matahari yang

⁵⁴Tri Handayani dan Deddy Ilyas, "Isu Gender : Potret Relasi Masa Lampau", *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. XIV, No. 1, Juni 2013, h. 3.

berjenis kelamin laki-laki, sedangkan Isis adalah Dewa Nil yang berjenis kelamin perempuan. Osiris dan Isis, dalam konsepsi orang Mesir Kuno, saling berbagi kekuasaan dalam memerintah alam semesta dan masing-masing bertugas sesuai dengan tanggung jawab yang diembannya. Osiris bertugas dan bertanggungjawab untuk menyinari bumi di saat bumi memasuki waktu siang, sedangkan Isis bertugas membasahi dan menyuburkan lahan-lahan pertanian dengan airnya. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa sejak dahulu orang Mesir Kuno sudah meyakini bahwa kedudukan perempuan dan laki-laki adalah setara dan masing-masing berkesempatan yang sama untuk memainkan peranan yang dikehendaknya. Di samping itu, orang Mesir Kuno juga memandang siapa pun sama di mata hukum, tidak jadi soal apakah dia perempuan ataupun laki-laki dan berasal dari kelas sosial apa pun (kecuali budak) akan diperlakukan secara baik dan adil. Baik perempuan maupun laki-laki memiliki hak yang sama untuk memiliki dan menjual properti, membuat kontrak, menikah dan bercerai, serta melindungi diri mereka dari perceraian dengan menyetujui kontrak pernikahan, yang dapat menjatuhkan denda pada pasangannya bila terjadi perceraian.⁵⁵

Pandangan positif masyarakat Mesir Kuno terhadap perempuan dapat dilihat dan disaksikan melalui beragam peninggalan sejarah dari peradaban tinggi yang pernah mereka hasilkan. Melalui pahatan-pahatan

⁵⁵Pahrudin dan Khomisah, *Sejarah Peradaban Mesir Kuno: Perempuan Mesir*, <https://roedijambi.wordpress.com/tag/perempuan-mesir/>, di akses pada tanggal 26 Juli 2018 pada pukul 01:56 WIB.

di dinding berbagai gua dan kuil yang mengungkapkan beragam peristiwa yang pernah terjadi di masa Mesir Kuno terlihat bahwa perempuan digambarkan dalam ukuran yang sama dengan laki-laki. Perempuan juga dapat bekerja di pabrik sebagai pemintal benang, menganyam, membuat permadani, berdagang di pasar dan bersama-sama dengan suaminya berburu binatang. Citra positif lainnya terhadap perempuan yang ada dalam masyarakat Mesir membuat sejarah negeri ini dihiasi oleh peranannya yang signifikan. Masa Kerajaan Mesir telah mencatatkan munculnya Fir'aun perempuan bernama Sobekneferu yang memerintah Mesir pada tahun 1799-1795 SM, Hatshepsut Fir'aun Keenam dari Dinasti XVIII yang memerintah 1473-1458 SM, hingga tokoh perempuan yang dikatakan sebagai puncak dari aktualisasi kesetaraan laki-laki dan perempuan pada peradaban Mesir, yakni Cleopatra VII Philopator. Ia adalah ratu Mesir yang memerintah negeri ini pada Januari 69 SM–12 Agustus 30 SM.⁵⁶

Pada peradaban China, kaum perempuan pada awalnya diperlakukan dengan penuh hormat dan seorang ibu bahkan dilambangkan sebagai poros dari sebuah keluarga. Namun, setelah kedatangan Konfusius, para ahli sejarah mengatakan bahwa seiring beralihnya kekuasaan ini telah menjatuhkan martabat kaum perempuan.⁵⁷ Seorang pria bebas kawin tanpa ada aturan hingga bisa didapati anak-anak yang

⁵⁶*Ibid.*

⁵⁷Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, h. 31.

tahu ibunya tapi tidak tahu ayahnya. Wanita pada masyarakat China hanya sebagai pesuruh dan tidak boleh membantah. Pada saat itu, seorang ayah memiliki kekuasaan yang mutlak dan bersifat tirani mengenai semua persoalan keluarga, dia tidak berkewajiban untuk mewarisi hartanya kepada istri dan anak perempuannya, dia bahkan mempunyai hak untuk menjual isteri dan anaknya sebagai budak.⁵⁸ Dalam peradaban ini perempuan hanya dianggap angin lalu saja dan dipandang sebagai pertanda setan yang hidup dalam rasa malu dan tercela. Ia menjadi beban keluarga karena harus diberi nafkah dan biaya ketika menikahkannya. Pada akhirnya, pembunuhan terhadap kaum perempuan menjadi hal biasa dalam masyarakat China, ketika jumlah anak perempuan melebihi kebutuhan dan daya tampung keluarga tidak jarang bayi perempuan dibuang pada sebuah ladang dan dibiarkan kedinginan dan dimakan binatang buas.⁵⁹

Menurut Quraish Shihab, kehidupan wanita dalam peradaban China tidak lebih baik dari peradaban Yunani dan Roma.⁶⁰ Popularitas Yunani sebagai simbol kemajuan ilmu pengetahuan tidak secara otomatis menguntungkan kaum perempuan. Tokoh-tokohnya seperti Plato (427-347 SM), Aristoteles (384-322 SM) dan Demos-thenes (384-322 SM) yang merupakan tokoh besar dalam bidang ilmu pengetahuan justru meletakkan

⁵⁸Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009, h. 56.

⁵⁹Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 32.

⁶⁰M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996, h. 296.

kaum wanita pada posisi inferior. Pemikiran ini mampu mempengaruhi pemikiran dunia barat dan akhirnya tidak dapat disangkal jika peminggiran kaum wanita terjadi di segala bidang.⁶¹ Pada peradaban Yunani, perempuan tidak memiliki harga diri sama sekali dalam struktur masyarakat mereka. Perempuan dianggap sebagai penyebab semua penyakit dan musibah bagi kehidupan manusia. Mereka dianggap sebagai makhluk yang tercipta dari kasta yang terendah, sehingga mereka diposisikan sebagai makhluk hina. Mereka tidak boleh ikut berada semeja dengan laki-laki untuk menyantap makanan, lebih khusus lagi jika sedang kedatangan tamu asing, maka perempuan akan diperlakukan seperti seorang budak.⁶² Pada perkembangan selanjutnya terjadi suatu perubahan pada peradaban mereka, status perempuan dibebaskan dari belenggu kehinaan itu. Namun beralih dengan menjadikan perempuan sebagai budak seks semata.⁶³

Tidak jauh berbeda dengan peradaban Yunani, pada peradaban Roma kaum perempuan sepenuhnya berada di bawah kekuasaan ayahnya. Setelah menikah, kekuasaan tersebut berpindah ke tangan sang suami.

⁶¹Tri Handayani dan Deddy Ilyas, "Isu Gender : Potret Relasi Masa Lampau", *Jurnal Ilmu Agama...*, h. 4. Martabat perempuan dalam pandangan mereka sungguh rendah. Perempuan hanya dipandang sebagai alat penerus generasi dan semacam pembantu rumah tangga serta pelepas nafsu seksual laki-laki, karena itu perzinaan sangat merajalela. Sokrates (470-399 SM) berpendapat bahwa dua sahabat setia harus mampu meminjamkan istrinya kepada sahabatnya. Demos-thenes (384-322 SM) berpendapat bahwa istri hanya berfungsi melahirkan anak. Aristoteles bahkan menganggap perempuan sederajat dengan hamba sahaya. Plato juga menilai kehormatan laki-laki pada kemampuannya memerintah, sedangkan kehormatan perempuan menurutnya yaitu pada kemampuannya melakukan pekerjaan-pekerjaan yang sederhana (hina) sambil terdiam tanpa bicara. Lihat Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015, h. 6.

⁶²Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 54.

⁶³*Ibid.*

Kekuasaan para pria terhadap wanita seperti kekuasaan majikan terhadap budaknya. Kekuasaan ini mencakup kewenangan menjual, mengusir, menganiaya dan membunuh. Hukum Roma mencabut dan menghilangkan hak-hak sipil kaum wanita, dan segala hasil usaha wanita menjadi hak milik keluarganya yang laki-laki. Wanita juga dianggap sebagai objek, dimana suami membayar sejumlah uang tertentu kepada ayah sang isteri, dan sebagai imbalannya isteri harus melakukan semua pekerjaan rumah tangga dan pekerjaan lainnya tanpa boleh menolak. Isteri tidak mempunyai hak untuk mengajukan keberatan atas semua ketidakadilan tersebut, bahkan seorang isteri bisa saja dibunuh oleh suaminya kapan saja.⁶⁴

Ketika bangsa Romawi terimbas kemajuan, terjadi perubahan perlakuan terhadap kaum perempuan. Namun, pandangan merendahkan kaum perempuan tetap tidak bergeser, perempuan tetap diperlakukan layaknya seorang pembantu. Kaum perempuan hanya dijadikan objek pemuas nafsu seksual, bahkan sebagian lelaki mempekerjakan wanita untuk objek pemuas. Mereka punya penampilan drama flora yang menampilkan wanita tanpa busana. Selain itu, bangsa mereka pun terbiasa mandi bersama antara laki-laki dan perempuan dalam satu tempat.⁶⁵

Di Babilonia, perempuan muda adalah milik ayahnya. Ia dapat melakukan apapun terhadap anak perempuannya. Ketika anak perempuannya mengalami kesulitan finansial, dia akan memaksanya untuk melakukan prostitusi. Kalau perempuan itu menikah maka pernikahan itu

⁶⁴Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 54.

⁶⁵*Ibid.*, h. 55.

dilakukan dengan proses pelelangan. Hukum di Babilonia saat itu, menetapkan bahwa siapa saja yang memiliki anak perempuan yang sudah cukup umur untuk menikah, dia harus dibawa ke suatu tempat atau pasar di mana para lelaki berkumpul setahun sekali. Petugas lelang akan menjual perempuan itu satu per satu, dimulai dari yang paling menarik untuk mendapatkan harga yang tinggi dan menjualnya, dengan syarat si pembeli akan menikahnya.⁶⁶

Diskriminasi hukum di Babilonia juga tampak dalam kasus kriminal. Jika seorang laki-laki menganiaya seorang gadis hingga mati, maka laki-laki itu tidak akan dihukum. Sebagai gantinya, anak perempuan dari laki-laki pembunuh tersebut akan dihukum mati. Begitu pula di medan peperangan, jika pasukan Babilonia terkepung oleh musuh dan dalam kondisi kritis, mereka akan membunuh kaum perempuan (istri) agar bisa menghemat biaya perang.⁶⁷

Demikian halnya dengan India. Perempuan menjadi hak milik ayahnya, ia bisa mengatur sekehendak hatinya. Setelah menikah kekuasaan beralih, perempuan menjadi budak suaminya. Jika suaminya meninggal ia akan menjadi hak milik keluarga suaminya. Bahkan ada yang ikut dibakar dalam tumpukan kayu pembakaran beserta suaminya sebagai bukti kesetiaan. Seperti yang disampaikan oleh Louis Frank, hukum *Mane* menetapkan bahwa seorang perempuan India tidak memiliki hak untuk memutuskan sesuatu, sekalipun dalam urusan pengelolaan rumah tangga.

⁶⁶Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 31.

⁶⁷*Ibid.*

Dia terlebih dahulu harus mendapatkan persetujuan dari ayahnya atau dari saudara laki-lakinya. Seorang perempuan setia harus memperlakukan tuannya (suami) bagaikan dewa, dia tidak boleh melakukan hal-hal yang dapat menyinggung perasaannya sekalipun suaminya memiliki perangai buruk.⁶⁸

Pada peradaban Persia, hukum yang mengatur tentang hak-hak wanita sangat kejam dan zalim. Kaum perempuan akan mendapatkan sanksi sangat keras hanya karena kesalahan kecil, sedangkan kaum pria mempunyai kemerdekaan bertindak tanpa sedikitpun terancam sanksi. Sanksi tidak bisa diberlakukan kecuali untuk perempuan. Sehingga, jika kesalahan terjadi berulang, bisa dipastikan nyawa si perempuan terancam terenggut. Untuk urusan perkawinan, perempuan Persia tidak diperkenankan untuk menikah dengan pria *Zarathustra* (Suku Kurdi atau Zoroaster), sementara laki-laki bebas untuk kawin dengan siapa saja. Bahkan, seorang perempuan harus diasingkan dari kota ke tempat yang jauh dan tidak boleh ada yang mendekatinya kecuali pembantu yang akan memberinya makanan.⁶⁹

Beralih ke kehidupan kaum perempuan pada peradaban Jazirah Arab pra-Islam, yakni suatu masa yang oleh para intelektual disebut dengan masa jahiliyah. Istilah jahiliyah merupakan istilah yang digunakan dalam Alquran. Bangsa Arab tidak terbiasa menggunakan istilah ini,

⁶⁸Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 32.

⁶⁹Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 55.

mereka hanya terbiasa menggunakan istilah *al-jahalah* (kebodohan).⁷⁰

Secara umum, istilah ini merupakan kata serapan dari istilah Arab yang berasal dari akar kata *jahlun* yang berarti bodoh. Alquran menggunakan istilah jahiliyah untuk menunjukkan dua hal. *Pertama*, bodoh terhadap hakekat *uluhiyah* (prinsip-prinsip ketuhanan) dengan segala karakteristiknya.⁷¹ Allah SWT berfirman:

وَجُوزْنَا بِبَنِي إِسْرَءِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْبُودُونَ عَلَى أَصْنَامٍ
لَهُمْ قَالُوا يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ
72 ١٣٨

Artinya:

“Dan Kami seberangkan Bani Israil ke seberang lautan itu, maka setelah mereka sampai kepada suatu kaum yang tetap menyembah berhala mereka, Bani Israil berkata: "Hai Musa. buatlah untuk kami sebuah tuhan (berhala) sebagaimana mereka mempunyai beberapa tuhan (berhala)". Musa menjawab: "Sesungguhnya-kamu ini adalah kaum yang tidak mengetahui (sifat-sifat Tuhan)".⁷³

Pada ayat di atas, Bani Israil dinyatakan bodoh karena mereka tidak paham bahwa Allah SWT tidak bisa dilihat, tidak ada sesuatu yang menyerupainya dan Allah SWT adalah pencipta segala sesuatu. Dalam Alquran sikap seperti Bani Israil ini dianggap jahiliyah.⁷⁴ Allah SWT berfirman:

...وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ
يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ 75 ... ١٥٤

⁷⁰Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 55.

⁷¹*Ibid.*, h. 60.

⁷²Q.S. Al-A`raf [7]: 138.

⁷³Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 545.

⁷⁴Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 61.

⁷⁵Q.S. Ali Imran [3]: 154.

Artinya:

“...Sedang segolongan lagi telah dicemaskan oleh diri mereka sendiri, mereka menyangka yang tidak benar terhadap Allah seperti sangkaan jahiliyah. Mereka berkata: "Apakah ada bagi kita barang sesuatu (hak campur tangan) dalam urusan ini?"...”⁷⁶

Kedua, moralitas yang tidak berpijak pada tata aturan *rabbaniyah*.⁷⁷ Allah SWT berfirman:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ... ٣٣⁷⁸

Artinya:

“Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu dan janganlah kamu berhias dan bertingkah laku seperti orang-orang Jahiliyah yang dahulu...”⁷⁹

Dari pengertian di atas, sejatinya jahiliyah tidak hanya terjadi pada satu masa tertentu sebelum Islam datang. Ibnu Taimiyah berkesimpulan bahwa manusia sebelum Rasulullah di utus berada dalam keadaan jahiliyah yang dinisbatkan kepada *al-jahl* (bodoh), meskipun mereka berperadaban dalam ucapan dan perilaku. Namun, semuanya keluar dari kebodohan, sehingga perilaku mereka disebut perilaku jahil. Hal ini berlaku juga bagi yang berperilaku menyimpang dari ajaran para rasul, baik Yahudi maupun Nasrani, maka itu juga bermakna jahiliyah. Makna jahiliyah disini sangatlah umum. Sedangkan setelah diutusny Rasulullah, jahiliyah bermakna mutlak (terikat), bisa berbeda dari satu tempat dengan tempat yang lain, seperti yang terjadi pada negara-negara kafir, atau bisa individual, karena meskipun berada pada kekuasaan Islam, dia belum masuk ke dalam Islam. Sementara pada saat (pengertian jahiliyah terikat

⁷⁶Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 233-234.

⁷⁷Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 60.

⁷⁸Q.S. Al-Ahzab [33]: 33.

⁷⁹Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 1432.

makna Alquran) tidak ada kejahiliyahan setelah diutus Rasulullah, karena akan terus ada umat yang berkomitmen pada kebenaran sampai hari kiamat kelak.⁸⁰

Sayyid Quthub mengutarakan satu hal penting terkait pemahaman jahiliyah ini. Dia menyatakan bahwa jahiliyah bukan sekedar sesuatu yang terjadi untuk satu masa tertentu, tapi hal ini merupakan kondisi sosial tertentu, yang berpijak dari perspektif tertentu terhadap makna hidup. Sehingga bisa jadi akan muncul kondisi dan perspektif ini pada setiap waktu dan ruang, dan dia tetap bermakna jahiliyah bagaimanapun juga.⁸¹

Konotasi jahiliyah dalam Alquran sama sekali tidak merujuk kepada pengertian peradaban rendah. Artinya, suatu bangsa yang berperadaban tinggi, berpengaruh pesat dan maju dan memiliki pembangunan yang sangat luar biasa, juga dapat tergolong sebagai masyarakat jahiliyah. Dari gambaran singkat di atas, sebenarnya dapat diambil suatu pemahaman bahwa masyarakat jahiliyah melakukan sesuatu berdasarkan pilihan sadar, hanya pilihan sadar itu tidak bersandar pada pegangan yang benar. Ketika pilihan-pilihan sadar itu mereka anut sebagai bagian dari peradaban mereka, sementara pilihan itu terputus hubungan wahyu dan *Al-Haq*, mereka akan terjerembab dalam dua ekstrim.⁸²

Berdasarkan fakta sejarah, tidak semua yang berhubungan dengan masa jahiliyah adalah sisi buruknya saja yang terlihat. Ada sisi-sisi

⁸⁰Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 62.

⁸¹*Ibid.*, h. 62.

⁸²Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 62-63.

baiknya yang bahkan juga tetap diabadikan oleh tuntunan ajaran agama Islam. Seperti sikap berani dan kewiraan bangsa Arab dalam membela suku, masyarakat jahiliyah pun mempunyai kebiasaan menghormati tamu dan melindungi yang lemah, serta ibadah mengelilingi Ka`bah yang kemudian disempurnakan Islam menjadi ibadah haji.⁸³ Fakta-fakta ini sudah cukup untuk diambil kesimpulan bahwa masa jahiliyah bukan berarti masyarakat ketika itu tidak ada nilai-nilai kebaikan sama sekali. Bahkan kebaikan merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari peradaban mereka.⁸⁴ Namun, walau terdapat sisi-sisi baik dari kehidupan masyarakat jahiliyah sebagai mana yang telah disebutkan di atas tidak serta merta menguntungkan kaum perempuan. Posisi perempuan yang selalu dipandang rendah dan dikebiri hak-hak manusiawinya juga ditemui pada masyarakat Arab zaman jahiliyah ini.⁸⁵ Dalam sejarah masyarakat Arab jahiliyah sebagian besar hak-hak perempuan dihapuskan. Orang Arab pada zaman ini akan bersedih dengan kelahiran anak perempuan, karena merupakan bencana dan aib bagi ayah dan keluarganya sehingga mereka membunuhnya, tanpa undang-undang dan tradisi yang melindunginya.⁸⁶

Allah SWT berfirman:

⁸³Tri Handayani dan Deddy Ilyas, "Isu Gender : Potret Relasi Masa Lampau", *Jurnal Ilmu Agama...*, h. 3.

⁸⁴Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 65.

⁸⁵Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 33.

⁸⁶Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kestaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 7.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ يَتَوَارَىٰ
مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ
أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ٥٩⁸⁷

Artinya:

Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)?. Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu⁸⁸

بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ٨٩⁸⁹

Artinya:

“karena dosa apakah dia dibunuh”⁹⁰

Dari dua ayat di atas dapat di ambil sebuah informasi bahwa masyarakat Jazirah Arab jahiliyah menganggap bahwa mempunyai anak-anak perempuan merupakan sumber kehinaan dan kenistaan. Hal ini didasari rasa takut kalau-kalau pertambahan anak perempuan akan menimbulkan beban ekonomi, tidak mampu di ajak ke medan perang dan perasaan terhina jika anak perempuan mereka akan menjadi sasaran tawanan musuh untuk dijadikan budak.⁹¹ Hal ini terbukti apabila seseorang yang mendapat kabar tentang kelahiran anak perempuan maka mereka menjadi kesal dan kusut, wajah mereka berubah hitam (merah padam) akibat menahan amarahnya. Tidak hanya itu, dia akan sangat malu hingga

⁸⁷Q.S. An-Nahl [16]: 58-59.

⁸⁸Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 2..., h. 893.

⁸⁹Q.S. At-Takwir [81]: 9.

⁹⁰Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 2093.

⁹¹Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 8.

digambarkan bahwa dia menyembunyikan dirinya dari orang banyak disebabkan anggapan mereka tentang buruknya berita kelahiran seorang anak perempuan. Ketika itu perasaan bimbang menyelimuti dirinya menyangkut apa yang harus dia lakukan terhadap anak perempuannya itu, apakah akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah menguburnya hidup-hidup.⁹²

Tradisi masyarakat jahiliyah ini bermula ketika Bani Tamim menyerang Persia tetapi terkalahkan sehingga istri dan anak-anak perempuan mereka ditawan dan diperbudak. Setelah berlalu beberapa lama, kedua pihak yang berperang berdamai dan para istri dan anak perempuan yang ditawan tadi dipersilahkan kembali ke kampung halaman mereka, namun sebagian enggan untuk kembali. Hal ini membuat geram sebagian tokoh Bani Tamim sehingga memutuskan untuk mengubur hidup-hidup setiap anak perempuan mereka yang lahir.⁹³

Tidak hanya mengubur hidup-hidup anak perempuan mereka saja, masyarakat Arab jahiliyah juga tidak memberikan hak waris kepada istri maupun anak-anak perempuan mereka. Bahkan, menurut Husayn Muhammad Yusuf dalam bukunya *Ahdaf al-Usrah fi al-Islam* sebagaimana dikutip Zaitunah Subhan menyatakan bahwa seorang perempuan pada masa jahiliyah dapat diwariskan seperti harta warisan. Apabila suami meninggal dunia, maka anak yang bukan dari istri yang

⁹²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, h. 618.

⁹³*Ibid.*, h. 620.

ditinggalkan (anak tiri) dapat mewarisi ibu tiri menjadi istrinya, bahkan boleh juga keluarga dekatnya yang mewarisi ibu tersebut sebagai istri tanpa mahar (maskawin) atau menikahkannya dengan orang lain, tetapi maharnya diambil keluarga dekatnya.⁹⁴

Ada beberapa sebab orang dapat saling mewarisi di zaman jahiliyah. *Pertama*, adanya pertalian kekerabatan. *Kedua*, adanya janji setia. *Ketiga*, adanya pengangkatan anak, namun demikian untuk mendapatkan hak waris harus memenuhi dua persyaratan, yaitu dewasa dan laki-laki. Adapun ahli waris pada zaman jahiliyah terdiri dari: *Pertama*, anak laki-laki. *Kedua*, saudara laki-laki. *Ketiga*, Paman dan terakhir anak dari paman.⁹⁵

Hukum perkawinan terhadap perempuan pun tidak jauh berbeda keadaannya dengan hukum waris. Dalam kehidupan masyarakat jahiliyah dan masyarakat lainnya ketika itu, wanita hanya dipandang sekedar obyek keindahan dan pemuas nafsu. Hal ini kemudian berdampak pada cara pandang mereka dari sisi kemanusiaan memandang kaum perempuan amat rendah kedudukannya. Masyarakat Arab jahiliyah ketika itu menganut model perkawinan yang kacau, sehingga sistem keluarga porak-poranda. Demikian rendahnya pandangan mereka mengenai seks. Pemahaman mereka tentang keindahan begitu nista. Tidak sama sekali upaya

⁹⁴Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 7.

⁹⁵Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 75-76.

memosisikan kenikmatan dan keindahan dengan cara lebih tinggi serta terhormat. Begitulah persepsi jahiliyah seputar lekuk tubuh wanita.⁹⁶

Bangsa Arab jahiliyah memiliki beberapa hukum dan model perkawinan yang berbeda-beda. Mayoritas suku Arab selalu mengawinkan anak perempuan mereka berdasarkan persetujuan mereka sendiri dan keluarganya. Tetapi ada pula di antara suku Arab yang hidup bersama tanpa menikah secara agama atau adat. Namun, menurut sejarawan Hasan Ibrahim Hasan dalam bukunya *Tarikhul Islam*, hal ini jarang terjadi dan hanya dilakukan oleh sebagian kecil suku arab sebab cara demikian adalah cara yang tercela dan tidak disukai oleh mayoritas Bangsa Arab. Cara ini akan merendahkan kehormatan bangsa dan suku. Wanita yang tidak kawin tetapi memiliki anak merupakan aib yang dapat menyebabkan ia dan seluruh keluarganya akan dikucilkan dari pergaulan.⁹⁷ Dalam beberapa masyarakat jahiliyah terdapat beberapa bentuk perkawinan yang berbeda menurut tempat, keadaan masyarakat, tingkat ekonomi dan hubungan dengan dunia luar. Bentuk-bentuk perkawinan tersebut antara lain, sebagai berikut:

- a. Perkawinan *Mut'ah* (Kawin Kontrak). Bentuk perkawinan ini dibatasi oleh masa. Apabila sudah tiba masa perjanjian perkawinan, maka keduanya akan berpisah. Perkawinan dalam bentuk seperti ini lazim dilakukan masyarakat Arab jahiliyah. Penyebab adanya bentuk perkawinan ini adalah karena mereka suka berkelana, berpindah

⁹⁶Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 76.

⁹⁷*Ibid.*, h. 67-68.

tempat dan sering terlibat peperangan. Banyak pria pendatang pergi ketempat wanita untuk mengadakan ikatan perkawinan *mut'ah* dengan salah seorang dari mereka. Ketika perjanjian berakhir, si pria pergi meninggalkan istri di kampungnya. Anak-anak hasil dari perkawinan ini biasanya ikut dengan ibunya. Oleh karena itulah seorang anak selalu berkumpul dengan ibunya, sedangkan ayahnya pergi entah kemana. Akibatnya hubungan anak dan ayah akan terputus seiring dengan terputusnya hubungan suami istri. Nasab anak-anak hasil perkawinan ini dinisbatkan pada keluarga ibunya.⁹⁸

- b. Perkawinan *Dzawaq* (menyicip). Bentuk perkawinan ini dilakukan tanpa perjanjian. Bila keduanya merasa bosan, maka mereka akan berpisah. Perkawinan bentuk ini biasanya hanya berlaku pada masyarakat Badui yang tidak berkomunikasi dengan dunia luar dan biasanya hanya berlaku beberapa hari.⁹⁹
- c. Perkawinan *Istibdha'* (menjadi barang dagang). Maksudnya ialah perkawinan atau persetubuhan yang dimintakan dari orang-orang mulia atau para tokoh masyarakat jahiliyah. Ketika seorang gadis suci dari haidnya, ayahnya mengirimkannya ketempat salah seorang tokoh masyarakat atau orang yang terhormat agar disetubuhi sampai hamil. Seorang suami dari wanita tidak akan menjamah istrinya sebelum istrinya dijamah salah seorang terhormat sampai hamil. Ketika sudah tampak hamil, barulah suaminya mau mendekatinya dengan

⁹⁸Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 68-69.

⁹⁹*Ibid.*, h. 69.

mengadakan hubungan intim dengannya kalau ia suka. Hal ini dimaksudkan agar ia mempunyai keturunan dari orang yang terhormat dan nantinya anaknya bisa mewarisi harta orang kaya tersebut setelah wafat.¹⁰⁰

- d. Perkawinan *Khadn* (teman intim). Perkawinan ini terjadi antara pria dan wanita atas dasar suka sama suk. Pria memilih wanita yang dicintainya, begitu juga sebaliknya. Lalu mereka melakukan hubungan badan secara terang-terangan di depan umum tanpa upacara adat dan agama.¹⁰¹
- e. Perkawinan *Mutadāmmidah* (saling membalut). Perkawinan ini dilakukan ketika seorang wanita bersuami mempunyai kekasih seorang atau lebih. Ia dengan bebas bisa berhubungan intim dengan kekasihnya tanpa harus takut kepada suaminya. Penyelewengan ini dibenarkan dalam masyarakat jahiliyah. Suami menyuruh istrinya keluar untuk mencari lelaki kaya yang mau menggaulinya. Suami memaksa istrinya keluar pergi ke pasar atau tempat ramai untuk menjual dirinya agar menghasilkan uang. Bila uang sudah terkumpul, istri kembali ke rumah suaminya dengan membawa harta yang banyak.¹⁰²
- f. Perkawinan *Badal* (tukar, bergantian). Pertukaran ini dilakukan pria Arab pada masa jahiliyah. Seorang suami menukarkan istrinya dengan istri temannya atau istri orang lain yang dikehendaknya. Pertukaran

¹⁰⁰ Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 69-70.

¹⁰¹ *Ibid.* h. 70.

¹⁰² Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 70.

ini bahkan tidak hanya dilakukan sekali dalam hidupnya, namun bisa berkali-kali sesuai dengan keinginan suaminya untuk menukarkan istrinya dengan orang lain.¹⁰³

- g. Perkawinan *Syigar*. Perkawinan hampir persis dengan perkawinan *badal*. Perbedaannya adalah dalam *syighar*, yang ditukarkan bukan istrinya, tetapi anak atau saudara wanitanya. Ia kawin dengan anak atau saudara wanita seorang pria dan ia juga mengawinkan pria itu dengan anak atau saudara wanitanya. Ini dilakukan tanpa mas kawin, sebab pertukaran itulah yang dianggap mereka sebagai mas kawinnya.¹⁰⁴
- h. Perkawinan *Maqt* (kutukan). Ini adalah perkawinan seorang anak laki-laki dengan ibu tirinya, yaitu bekas istri ayahnya yang telah meninggal dunia. Istri ayah dijadikan barang warisan yang diwariskan kepada anak laki-laki ayahnya atau saudara laki-lakinya. Apabila anak laki-laki atau saudara laki-laki yang meninggal namun tidak memiliki anak atau saudara pria, maka anak ahli waris yang lain meletakkan bajunya di pundak istri peninggalannya. Hal ini menunjukkan bahwa wanita sudah dikuasainya dan menjadi miliknya. Jika mau, wanita itu dikawinkan dengan siapa saja yang dikehendaknya, jika tidak wanita itu dibiarkan menjada seumur hidup. Apabila wanita tersebut bisa

¹⁰³*Ibid.*, h. 70-71.

¹⁰⁴*Ibid.*, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 71.

menebus dirinya sendiri dengan sejumlah harta, maka wanita itu dibebaskan dari penguasaannya.¹⁰⁵

- i. Perkawinan *Sabiy* (tawanan). Perkawinan ini dilakukan oleh orang yang menang perang terhadap wanita yang menjadi tawanan perang. Perkawinan ini terjadi tanpa persetujuan pihak perempuan atau walinya dan juga tanpa mahar. Wanita tawanan ini menjadi wanita *sabiyah* bila tidak ada keluar atau suku yang menebusnya. Pemilik tawanan ini bebas memperlakukannya. Apabila tidak ditebus keluarganya, ia boleh memiliki selamanya atau diperjualbelikan kepada yang berminat.¹⁰⁶
- j. Perkawinan Hamba Sahaya. Perkawinan ini dilakukan majikan dengan hamba wanitanya. Sebab hamba wanita adalah milik dan barang sang majikan. Apabila dikaruniai seorang anak, anaknya tidak menasabkan namanya kepada ayahnya, dan anak tersebut akan dijadikan sebagai budak ayahnya. Orang Arab biasanya sangat marah apabila hamba sahayanya melahirkan anak darinya. Seorang anak yang dilahirkan dari keturunan hamba sahaya disebut dengan *hajin*, yakni orang yang ayahnya seorang Arab merdeka sedangkan ibunya adalah hamba sahaya.¹⁰⁷
- k. Perkawinan antara saudara laki-laki dengan saudara perempuannya atau seorang ayah dengan putrinya. Hal ini sering dilakukan oleh para

¹⁰⁵ Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 71.

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 71-72.

¹⁰⁷ Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 72.

raja atau penguasa lainnya. Mereka menikahi saudara wanita atau anaknya dengan alasan agar kehormatannya tetap terjaga dan harta bendanya tidak jatuh ke orang lain.¹⁰⁸

- l. Perkawinan dengan beberapa Istri (Poligami). Orang Arab jahiliyah memiliki seorang istri atau bahkan berpuluh-puluh istri dalam satu masa. Biasanya yang melakukan perkawinan bentuk ini adalah para tokoh masyarakat, kepala suku, orang terhormat dan juga orang-orang kaya. Apabila mereka mempunyai anak maka anaknya milik ayahnya dan namanya dinisbatkan kepadanya.¹⁰⁹
- m. Perkawinan *Bu'ulah* (suami/istri) atau *Ahadi* (monogami). Perkawinan seorang suami dengan seorang istri. Biasanya seseorang datang pada orang lain meminang anak gadisnya dengan memberinya mas kawin. Dari semua bentuk perkawinan di atas hanya bentuk perkawinan ini yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan berjalan hingga sekarang. Anak-anak hasil perkawinan ini dinisbatkan kepada ayahnya. Dari sini bergeserlah kekerabatan sistem matrilineal kepada patrilineal, artinya penisbatan anak kepada ibunya menjadi penisbatan kepada ayahnya. Ayahlah yang bertanggung jawab kepada anaknya. Apabila anak perempuannya hendak menikah, maka menjadi walinya adalah ayahnya atau saudara ayahnya.¹¹⁰

¹⁰⁸*Ibid.*

¹⁰⁹*Ibid.*, h. 72-73.

¹¹⁰Abdul Aziz Matnur, *Jangan Rendahkan Wanita...*, h. 73.

Konsep talak (perceraian) juga telah dikenal oleh bangsa Arab jahiliyah, tetapi dalam prakteknya sangat merugikan pihak perempuan. Kebiasaan orang jahiliyah dalam menceraikan sering bersifat aniaya. Apabila seorang suami menjatuhkan talak terhadap istrinya, maka pada akhir masa idah suami rujuk pada istrinya, kemudian ditalak kembali. Hal ini dilakukan berkali-kali dan kebiasaan ini tetap berlangsung sampai awal Islam datang.¹¹¹

2. Kedudukan Perempuan dalam Islam

Ketika masyarakat jahiliyah sebelum Islam datang menempatkan kedudukan perempuan pada kondisi yang sangat menderita dan tidak memiliki kebebasan hidup yang layak. Begitu Islam datang ke jazirah Arab, tradisi dan kebiasaan tersebut mulai terkikis ketika ajaran yang di bawa Rasulullah SAW hadir ditengah-tengah mereka.¹¹² Islam datang ke jazirah Arab dengan membawa ajaran-ajaran baru yang menentang dan memperbaharui tradisi-tradisi masyarakat yang berkembang pada kala itu. Tentu saja tradisi yang bisa di akomodasi ke dalam Islam ialah yang sejalan atau tidak bertentangan dengan ajaran dasar Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai luhur kemanusiaan.¹¹³

Dalam ajaran-ajaran Islam, perempuan diberikan hak-haknya sepenuhnya, misal dengan memberi warisan kepada perempuan, menghapuskan dan mengatur kembali sistem hukum dan model

¹¹¹*Ibid.*, h. 74-75.

¹¹²Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 34.

¹¹³Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 9.

perkawinan masyarakat jahiliyah agar lebih bermartabat dan menjunjung tinggi derajat perempuan. Mereka juga diberikan kebebasan secara penuh dalam menentukan pasangan hidupnya, bahkan walinya dilarang menikahkannya secara paksa, maka sebuah pernikahan seorang gadis tidak akan terlaksana apabila belum mendapatkan izin dan persetujuannya. Selain itu, baik perempuan maupun laki-laki juga mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum, bahkan Islam memberikan hak yang sama kepada perempuan dalam mengakhiri kehidupan berumah tangga yaitu dengan cara *khulu'*.¹¹⁴

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa Islam merupakan agama yang sangat menghormati dan menghargai perempuan dan laki-laki di hadapan Allah secara mutlak. Islam menghapus tradisi jahiliyah yang begitu diskriminatif terhadap perempuan, dalam Islam laki-laki dan perempuan dianggap sebagai makhluk Allah yang setara, bebas bertasarruf, bahkan satu sama lain saling melengkapi dan membutuhkan.¹¹⁵ Beberapa ayat Alquran menjelaskan bagaimana kedekatan hubungan laki-laki dan perempuan, misalnya dalam ikatan perkawinan sebagaimana beberapa firman Allah SWT berikut ini:

وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ¹¹⁶

Artinya:

¹¹⁴Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam", *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015, h. 16-17.

¹¹⁵Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam"..., h. 17.

¹¹⁶Q.S. Ar-Rum [30]: 21.

“Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir”¹¹⁷

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝¹¹⁸

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu”¹¹⁹

... هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ... ۝¹²⁰ ۱۸۷

“...mereka adalah pakaian bagimu, dan kamupun adalah pakaian bagi mereka...”¹²¹

Ketiga ayat di atas, menginformasikan betapa dekatnya hubungan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan asal kejadian, bahwa perempuan dan laki-laki berasal dari asal yang sama, bahkan diri yang sama. Karena itu adanya rasa saling membutuhkan antara laki-laki dan perempuan dan adanya kecenderungan untuk hidup bersama, hal ini merupakan fitrah yang telah ada sejak awal penciptaan manusia. Ayat ini juga mengisyaratkan kesetaraan dalam hak mendapatkan kasih sayang dan kedamaian dengan jalan saling menerima. Allah SWT tidak menciptakan

¹¹⁷Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 2..., h. 1378-1379.

¹¹⁸Q.S. An-Nisa` [4]: 1.

¹¹⁹Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 256.

¹²⁰Q.S. Al-Baqarah [2]: 187.

¹²¹Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 100.

yang satu untuk mengeksploitasi yang lain, dan kebahagiaan yang satu di atas penderitaan yang lain, tetapi justru dengan saling mengasihi dan menyayangi, mereka akan mendapatkan kedamaian.¹²²

Tidak ada kodrat yang menjadikan perempuan harus tunduk kepada laki-laki ataupun sebaliknya. Laki-laki dan perempuan harus tunduk kepada kebenaran dan harus sama-sama menegakkan keadilan. Islam sebagai sebuah ajaran memposisikan perempuan pada tempat yang mulia. Tidak ada dikotomi dan diskriminasi peran antara laki-laki dan perempuan. Berikut ini akan dikemukakan ayat-ayat Alquran yang menjustifikasi dan menjelaskan bahwa antara perempuan dan laki-laki tidak ada perbedaan dalam berkiprah dalam masyarakat.¹²³ Allah SWT berfirman dalam Q.S. Al-Hujurat [49]: 13, Q.S. An-Nahl [16]: 97 dan Q.S. At-Taubah [9]: 71, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ
لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاتُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٣ ١٢٤

Artinya:

“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”¹²⁵

¹²²Agustin Hanapi, “Peran Perempuan dalam Islam”..., h. 17-18.

¹²³*Ibid.*, h. 18.

¹²⁴Q.S. Al-Hujurat [49]: 13.

¹²⁵Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1792.

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً
وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ¹²⁶ ٩٧

Artinya:

“Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”¹²⁷

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹²⁸ ٧١

Artinya:

“Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma’ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”¹²⁹

Berdasarkan keterangan ketiga ayat di atas, dapat ditarik sebuah benang merah bahwa Islam mengangkat derajat seorang wanita dan memberinya kebebasan, kehormatan, serta kepribadian yang independen. Ayat di atas juga menunjukkan bahwa semua manusia berasal dari satu keturunan, karena itu tidak ada alasan untuk melebihkan seseorang atau satu kelompok dari yang lainnya, amalan atau nilai ibadah seseorang tidak akan dikurangi hanya karena ia seorang perempuan. Alquran mengajarkan kedudukan orang beriman baik laki-laki maupun perempuan itu sama di hadapan Allah, oleh karena itu mereka harus memperoleh status yang

¹²⁶Q.S. An-Nahl [16]: 97.

¹²⁷Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 2..., h. 911.

¹²⁸Q.S. At-Taubah [9]: 71.

¹²⁹Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 638.

setara dimata Tuhan, dan keduanya telah dideklarasikan secara sama dengan mendapatkan rahmat Allah.¹³⁰

Dengan demikian, akan terlihat bahwa status perempuan telah ditunjukkan setara dengan laki-laki. Juga, kedua jenis kelamin tersebut akan diberi pahala secara sama karena amalan baik mereka, dan tidak ada perbedaan apapun yang akan dibuat antara mereka. Orang-orang yang beriman, laki-laki dan perempuan, satu sama lainnya adalah kawan, dan keduanya melakukan apa yang telah diperintahkan Allah. Islam sangat revolusioner dalam mengangkat derajat dan posisi perempuan. Nabi Muhammad SAW berusaha melepaskan belenggu tradisi Jahiliyah pada saat itu, yaitu mengangkat harkat perempuan.¹³¹

Dengan kata lain, gerakan emansipasi perempuan dalam sejarah peradaban manusia sebenarnya dipelopori oleh risalah yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Islam datang mengeliminasi adat istiadat jahiliyah yang berlaku pada masa itu, seperti mengubur hidup-hidup setiap bayi perempuan yang dilahirkan.¹³² Dalam Alquran sebagai sumber ajaran Islam, memosisikan perempuan pada posisi yang terhormat, melindungi hak-haknya, menjelaskan peran dan kewajibannya sekaligus memuliakan kedudukannya. Hal ini menunjukkan bahwa Islam telah memberikan posisi yang mulia bagi perempuan. Kedudukan yang diberikan Islam

¹³⁰Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam"..., h. 18.

¹³¹Agustin Hanapi, "Peran Perempuan dalam Islam"..., h. 18.

¹³²Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 10.

kepada perempuan merupakan kedudukan yang tidak pernah diperoleh pada syariat agama samawi terdahulu.¹³³

B. Kewajiban Menetap di Rumah pada Masa Idah

1. Pengertian Idah

Ditinjau dari segi bahasa, idah memiliki makna hitungan, diambil dari kalimat *al-`adad* karena biasanya mencakup hitungan bulan. Dikatakan *`adattu asy-syai`aidatan*, maksudnya “aku menghitung sesuatu dengan hitungan”. Juga disebutkan kepada yang dihitung, dikatakan *iddatu al-mar'ah*, maknanya hari-hari hitungan masa idahnya.¹³⁴ Berlandaskan pada definisi di atas, kata idah ini digunakan untuk maksud hitungan atau menghitung, karena masa itu si perempuan yang beridah menunggu berlalunya waktu.¹³⁵

Pengertian idah secara terminologis adalah masa menunggu bagi wanita untuk melakukan perkawinan setelah terjadinya perceraian dengan suaminya, baik cerai hidup maupun cerai mati, dengan tujuan untuk mengetahui keadaan rahimnya atau untuk berfikir bagi suami.¹³⁶ Menurut jumhur ulama, idah didefinisikan sebagai suatu masa menunggu yang dijalani oleh seorang perempuan untuk mengetahui kebersihan rahimnya,

¹³³ *Ibid.*, h. 11.

¹³⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 534.

¹³⁵ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2006, h. 303.

¹³⁶ Amirul Nuruddin, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU no.1 tahun 1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana, 2006, h. 240.

untuk ibadah, atau untuk menjalani masa dukanya atas kepergian suaminya.¹³⁷

Syaikh Hasan Ayyub memberikan definisi idah sebagai masa menanti yang diwajibkan atas wanita yang diceraikan, baik cerai hidup maupun cerai mati.¹³⁸ Pendapat Syaikh Hasan Ayyub ini sejatinya belum komprehensif untuk mendefinisikan idah. Adapun pengertian lebih komprehensif menurut penulis diberikan oleh Abu Zahra yang mendefinisikan idah sebagai suatu masa untuk mengakhiri pengaruh-pengaruh perkawinan. Oleh karena itu, apabila terjadi perceraian, seorang istri tidak serta merta dapat langsung menikah dengan orang lain, tetapi dia diwajibkan untuk menunggu sampai habisnya masa tersebut.¹³⁹ Dari beberapa definisi di atas, dapat diambil benang merahnya bahwa idah adalah masa dimana wanita yang diceraikan suaminya untuk menunggu. Pada masa itu tidak diperbolehkan menikah atau menawarkan diri pada laki-laki lain untuk menikahinya.

Praktik idah sudah dikenal sejak masa jahiliyah. Pada masa jahiliyah mereka terlalu mendeskreditkan hak-hak perempuan, yang mana mereka menetapkan bagi perempuan yang ditalak untuk menahan diri selama setahun penuh dengan memakai pakaian yang paling buruk serta mengurung diri di dalam rumah. Dengan datangnya Islam, Allah SWT memberikan keringanan bagi wanita tersebut dengan syari'atnya yang

¹³⁷Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 534.

¹³⁸Syaikh Hasan Ayyub, *Fikih Keluarga*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, h. 353.

¹³⁹Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam: Untuk IAIN, STAIN, PTAIS...*, h. 193.

ditetapkan sebagai rahmat, hikmah dan maslahat serta nikmat dari-Nya. Bahkan hal itu merupakan nikmat Allah SWT yang sangat mulia bagi kaum wanita.¹⁴⁰

2. Hak isteri dalam Masa Idah Raj'i

Penting untuk diketahui bahwa perceraian atau talak *raj'i* belum memutuskan perkawinan dalam makna yang sesungguhnya. Wanita yang telah ditalak suaminya, selama berada dalam masa idah masih tetap dipandang sebagai istri dari suaminya dan begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu, wanita yang telah dicerai oleh suaminya masih mendapat hak-haknya dari mantan suami selama dalam masa idah, karena dalam masa itu dia tidak boleh melangsungkan perkawinan dengan laki-laki lain, namun hak itu tidaklah sempurna sebagaimana yang berlaku semasa dalam hubungan perkawinan.¹⁴¹ Dengan kata lain, pada masa idah *raj'i* ini baik suami maupun istri masih memiliki hak dan kewajiban masing-masing sebagaimana yang berlaku sebelum cerai kendatipun tidak penuh lagi.

Menurut hukum Islam, wanita dalam masa idah *raj'i* berhak menerima tempat tinggal, pakaian dan segala keperluan hidup dari suami yang menalakinya, kecuali jika pihak isteri berbuat durhaka, maka si istri tidak berhak menerima apapun.¹⁴² Hal ini sebagaimana yang diterangkan dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dan 6 berikut ini:

¹⁴⁰Ibnu Qayyim, *Hukum Islam Dalam Timbangan Akal dan Hikmah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001, h. 169.

¹⁴¹Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan...*, h. 322.

¹⁴²Syaikh Hasan Ayyub, *Fikih Keluarga...*, h. 358.

..لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ
 143) ...

Artinya:

“...Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...”¹⁴⁴

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارَّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا
 عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ
 أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَإِنْ
 تَعَاسَرْتُمْ فَسَرِّضْ لَهَا أُخْرَى ٦ 145

Artinya:

“...Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka...”¹⁴⁶

Berdasarkan paparan di atas maka dapat dipahami bahwa ajaran Islam mewajibkan wanita yang diceraikan oleh suaminya dengan kecukupan harta. Hal ini bertujuan untuk melindungi diri wanita yang diceraikan dari jiwa-jiwa yang dirasuki rasa benci dan dengki. Memberikan udara yang harum dengan kehalusan dan kasih sayang. Dalam ajaran Islam perceraian dilakukan dengan jalan yang ma'ruf, bukan menjadikannya sebagai media balas dendam dan penderitaan. Allah SWT berfirman:

وَالْمُطَلَّاتِ مَتْعُ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ١٤١ ٢ 147

Artinya:

“Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa”¹⁴⁸

¹⁴³Q.S. At-Talāq [65]: 1.

¹⁴⁴Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955-1956.

¹⁴⁵Q.S. At-Talāq [65]: 6.

¹⁴⁶Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1958-1959.

¹⁴⁷Q.S. Al-Baqarah [2]: 241.

Sehubungan ayat di atas, mengenai istri yang berhak atas nafkah dan tempat tinggal pada masa idah, Rasulullah SAW telah bersabda:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَزِيدَ الْأَحْمَسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ قَالَتْ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَنَا بِنْتُ آلِ خَالِدٍ وَإِنَّ زَوْجِي فَلَانًا أَرْسَلَ إِلَيَّ بِطَلَاقٍ وَإِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَهُ النَّفَقَةَ وَالسُّكْنَى فَأَبَوْا عَلَيَّ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَدْ أَرْسَلَ إِلَيْهَا بِثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنَى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لِرِزْقِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ.¹⁴⁹

Artinya:

“Menceritakan pada kami Ahmad bin Yahya berkata: meriwayatkan Abu Nu’aim berkata: meriwayatkan dari Sa’id bin Yazid Al-Ahmasy berkata: meriwayatkan dari Syi’bi berkata: meriwayatkan dari Fatimah binti Qais berkata, aku telah datang pada Rasulullah SAW dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku adalah anak perempuan dari keluarga Khalid. Suamiku Fulan telah menyampaikan pernyataan cerai talak. Kemudian pada masa idahku, aku meminta pada keluarganya nafkah dan tempat tinggal, tetapi mereka menolakku’, mereka mengatakan: ‘Wahai Rasulullah, suaminya telah mengirim padanya pernyataan talak tiga kali’. Sabda beliau, “Sesungguhnya nafkah dan tempat tinggal yang diberikan pada wanita yang menghadapi idah, ialah bila suaminya boleh rujuk padanya.” (HR. Nasa’iy)¹⁵⁰

Imam Nawawi mengemukakan bahwa para ulama tidak berbeda pendapat bahwa wanita yang ditalak *raj’i* berhak untuk mendapat nafkah dan tempat tinggal. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai wanita yang dijatuhi talak tiga. Ada sekelompok ulama’ yang mengatakan, “Tidak ada nafkah dan tempat tinggal baginya kecuali jika ia dalam

¹⁴⁸Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur’an*, jilid 1..., h. 134.

¹⁴⁹H.R. An-Nasa’i No. 3400, Shidqī Jamīl Al ‘Atṭār, *Sunan An-Nasā’ī*, juz 6..., h. 144.

¹⁵⁰Abu Abdur Rahman Ahmad An Nasa’iy, *Tarjamah Sunan An Nasa’iy*, jilid 3, alih bahasa oleh Bey Arifin, dkk., Semarang: CV. Asy Syifa’, 1993, h. 557-558.

keadaan hamil.” Yang demikian itu juga diriwayatkan dari Ibnu Abbas, yang juga termasuk pendapat Al-Hasan, Atha’ bin Abi Ribah, dan Al-Sya’bi. Sedangkan kelompok lainnya berkata, “Isterinya itu masih berhak mendapatkan tempat tinggal dan nafkah, baik ia dalam keadaan hamil maupun tidak, selama ia masih dalam keadaan iddah.” Hal itu juga diriwayatkan dari Umar bin Khattab dan Abdullah bin Mas’ud. Demikian pula yang menjadi pendapat Ibrahim Al-Nakha’i. Pendapat itu pula yang menjadi pegangan Sufyan Al-Tsauri dan para penganut madzhab Hanafi.¹⁵¹

Polemik para ulama bahwa kewajiban suami memberikan tempat tinggal dan nafkah bagi istri yang ditalak, terutama ditalak *raj’i* disebabkan pada masa idah istri tersebut tidak menerima nafkah dari orang lain. Seperti yang diketahui, wanita dalam talak *raj’i* itu tidak boleh dipinang orang lain sebab hak suami masih melekat pada wanita tersebut. Oleh karenanya, si istri tidak akan menerima sesuatu kecuali dari mantan suaminya. Hak yang dimiliki yang melekat pada mantan suami dan pada saat yang sama menjadi kewajiban istri untuk mentaati hak suami yang masih melekat pada dirinya. Dia harus menyadari bahwa mantan suaminya dalam kasus talak *raj’i* mempunyai hak kembali kepadanya, yang tidak dimiliki oleh orang lain.¹⁵²

Selain berhak menerima tempat tinggal, pakaian dan segala keperluan hidup dari suami yang menalakinya, wanita yang ditalak secara

¹⁵¹Syaikh Hasan Ayyub, *Fikih Keluarga...*, h. 359.

¹⁵²Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam: Untuk IAIN, STAIN, PTAIS...*, h. 200-201.

raj'i juga berhak mewarisi harta si suami jika si suami meninggal dalam masa idah ini, begitu pula sebaliknya.¹⁵³ Sedangkan wanita yang menjalani idah akibat talak *ba'in* menurut kesepakatan ulama, tidak berhak mendapatkan harta warisan.¹⁵⁴ Allah berfirman:

وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوَلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ¹⁵⁵ ٢٢٨

Artinya:

“Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru’. Tidak boleh mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahimnya, jika mereka beriman kepada Allah dan hari akhirat. Dan suami-suaminya berhak merujukinya dalam masa menanti itu, jika mereka (para suami) menghendaki ishlah. Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang ma’ruf. Akan tetapi para suami, mempunyai satu tingkatan kelebihan daripada isterinya. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana”¹⁵⁶

3. Kewajiban Menetap di Rumah bagi Isteri dalam Masa Idah

Para fuqaha memiliki pendapat yang berdekatan mengenai kewajiban istri untuk menetap di rumah dalam masa idah. Mazhab Syafi’i tidak membolehkan istri yang tengah menjalani masa idah untuk keluar rumah secara mutlak, tanpa memperdulikan apakah talaknya adalah talak *raj'i*, atau *ba'in* ataupun yang suaminya meninggal dunia. Maka tidak

¹⁵³ Ali Yusuf As-Subki, *Fiqh Keluarga: Pedoman Berkeluarga dalam Islam*, terj. Nur Khozin, Jakarta: Amzah, 2010, h. 336.

¹⁵⁴ Zaitunah Subhan, *Al-quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran...*, h. 227.

¹⁵⁵ Q.S. Al-Baqarah [2]: 228.

¹⁵⁶ Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 122.

boleh baginya untuk keluar dari tempat idah kecuali dengan alasan. Hal ini didasarkan pada Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.¹⁵⁷

Dalam kaitannya terhadap persoalan kewajiban wanita untuk menetap di rumah pada masa idah ini, Mazhab Hanafi membedakan antara wanita yang ditalak dengan wanita yang ditinggal mati suaminya. Mereka berpendapat bahwa haram bagi perempuan yang ditalak suaminya dan sedang menjalani masa idah dari perkawinan yang sah untuk keluar dari rumah di malam dan siang hari, tanpa memperdulikan apakah talak ini adalah talak *ba'in* ataupun talak tiga maupun talak *raj'i*.¹⁵⁸ Pendapat ini berdasarkan firman Allah SWT mengenai talak *raj'i* pada Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 yang berbunyi:

... لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ
 159 \ ...

Artinya:

“...Janganlah kamu dikeluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...”¹⁶⁰

Sedangkan perempuan yang suaminya meninggal dunia tidak boleh keluar pada malam hari. Tidak ada salahnya jika dia keluar di siang hari untuk memenuhi berbagai kebutuhannya dan dia perlu keluar di siang hari untuk mencari nafkah karena dia sudah tidak lagi mendapatkan nafkah dari suami yang meninggal dunia. Oleh karenanya dia perlu keluar rumah

¹⁵⁷Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 561.

¹⁵⁸Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 558.

¹⁵⁹Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.

¹⁶⁰Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955-1956.

untuk mendapatkan nafkah. Akan tetapi, dia tidak diperbolehkan untuk keluar pada malam hari, karena tidak ada keperluan untuk keluar rumah pada saat itu. Berbeda halnya dengan wanita yang ditalak, yang mana nafkah atas dirinya masih ditanggung oleh suaminya sehingga tidak perlu keluar rumah.¹⁶¹

Berbeda dengan mazhab Maliki dan Hambali yang membolehkan perempuan yang tengah menjalani masa idah untuk keluar karena darurat atau karena adanya alasan, misalnya merasa takut dari kehancuran, tenggelam, musuh, pencuri, atau mahal nya sewa rumah atau perkara lain yang sejenis. Mereka juga memperbolehkan secara mutlak perempuan yang tengah menjalani masa idah untuk keluar di siang hari demi memenuhi kebutuhannya tanpa memperdulikan apakah dia ditalak ataukah ditinggal mati. Hal ini berdasarkan hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah sebagai berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: طَلَّقْتُ خَالَتِي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَرَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "بَلَا، فَجِدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"¹⁶²

Artinya:

"Diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah r.a: Bibi saya (saudara ibu) pernah diceraikan oleh suaminya, lalu dia ingin pergi untuk memetik pohon kurmanya, tetapi ada seorang laki-laki yang melarangnya keluar rumah. Kemudian dia pergi menghadap Rasulullah SAW menanyakan hal itu, lalu beliau bersabda: "Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon

¹⁶¹Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 559.

¹⁶²H.R. Muslim No. 859, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim*, terj. Syinqithy Djamaluddin dan Mohammad Zoerni, Bandung: Mizan, 2013, h. 485.

kurmamu, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan”.¹⁶³

Mujahid juga meriwayatkan, dia berkata: “Ada seorang laki-laki yang mati syahid pada perang Uhud. Maka istri mereka mendatangi Rasulullah SAW dan mereka berkata, ‘Ya Rasulullah, kami merasa kesepian di malam hari, maka apakah kami boleh menginap di rumah salah seorang dari kami. Jadi ketika kami bangun di pagi hari kami segera pulang ke rumah kami?’” Rasulullah SAW menjawab :

تَحَدَّثَنَّ عِنْدَ إِحْدَاكُنَّ، حَتَّى إِذَا أَرَدْتُنَّ النَّوْمَ، فَلْتَوُبُّ كُلُّ وَاحِدَةٍ إِلَى بَيْتِهَا.

Artinya:

“Berbincanglah kalian di rumah salah satu dari kalian, sehingga ketika kalian ingin tidur, maka masing-masing dari satu orang kembali ke rumahnya”.

Dari sabda Rasulullah SAW di atas dapat dipahami bahwa wanita yang sedang menjalani masa idah tidak boleh menginap di rumah orang lain. Juga tidak boleh keluar pada malam hari kecuali untuk keperluan darurat, selain itu juga tidak diperkenankan untuk menginap selain rumahnya karena malam merupakan tempat kerusakan. Berbeda halnya dengan di siang hari, karena siang adalah tempat untuk memenuhi kebutuhan dan mencari nafkah, serta untuk membeli apa yang dia perlukan.¹⁶⁴

¹⁶³Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485.

¹⁶⁴Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 560.

4. Kriteria-kriteria Isteri yang Beridah untuk Menetap di Rumah

Di antara kewajiban wanita dalam masa idah ialah kewajiban untuk tetap tinggal di kediaman rumah tangga dimana wanita tersebut bermukim bersama mantan suaminya sebelum beridah. Meskipun demikian, ada beberapa kriteria isteri yang diwajibkan dalam masa idah untuk menetap di rumah. *Pertama*, isteri yang beridah dari pernikahan yang sah. Adapun wanita yang menjalani masa idah dari pernikahan yang rusak (*fasid*) diperbolehkan untuk keluar rumah karena hukum-hukum idah ditetapkan bagi hukum-hukum pernikahan yang sah.¹⁶⁵

Kedua, wanita yang beridah harus sudah baligh/dewasa dan berakal. Dalam hal ini diperbolehkan bagi isteri yang masih kecil dan gila untuk keluar dari rumahnya dalam masa idah jika dalam perceraian itu tidak memiliki kesempatan untuk rujuk, tanpa memperdulikan apakah si suami mengizinkannya atau tidak¹⁶⁶, karena bagi perempuan yang masih kecil dan orang gila tidak dikenakan pembebanan hukum syara'.¹⁶⁷ Hal ini sejalan dengan hadist Rasulullah yang diriwayatkan oleh Bukhari berikut ini:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ. حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ. وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ ابْنُ خَالِدِ بْنِ خِدَاشٍ. وَمُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى. قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ. حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ. عَنْ حَمَّادٍ. عَنْ إِبْرَاهِيمَ. عَنْ الْأَسْوَدِ. عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ

¹⁶⁵Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 559.

¹⁶⁶*Ibid.*

¹⁶⁷Chaerul Umam, dkk., *Ushul Fiqh 1: Untuk Fakultas Syariah Komponen MKDK*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, h. 335.

ثَلَاثَةٌ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ. وَ عَنِ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ. وَ عَنِ
الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ, أَوْ يُفِيقَ.¹⁶⁸

Artinya:

Meriwayatkan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah, Meriwayatkan kepada kami Yazid bin Harun. Meriwayatkan kepada kami Muhammad bin Khalid bin Khidasy, dan Muhammad bin Yahya. Merkea berdua berkata: meriwayatkan kepada kami `Abdurrahman bin Mahdiy, meriwayatkan kepada kami Hāmmad bin Salamah, dari Hāmmad, dari Ibrahim, dari Al-Aswad, dari Aisyah, bahwasanya Rasulullah SAW, bersabda: Diangkat beban hukum dari tiga orang. Orang tidur hingga ia bangun, anak kecil sampai ia dewasa (*baligh*), dan orang gila hingga ia berakal atau sembuh.¹⁶⁹

Akan tetapi terdapat pengecualian bagi perempuan yang gila pada masalah idah dimana si suami masih berhak untuk melarang perempuan yang gila keluar dari rumah, untuk menjaga rahim wanita tersebut dari percampuran nasab.¹⁷⁰

Ketiga, perceraian bukan akibat dari talak *raj'i*. Jika perpisahan ini adalah akibat talak *raj'i*, maka tidak boleh bagi perempuan meskipun masih kecil untuk keluar dari rumahnya dengan tanpa seizin si suami karena dia masih merupakan istrinya dan si suami masih memiliki kesempatan untuk rujuknya.¹⁷¹

Keempat, tidak dalam kondisi darurat untuk keluar rumah dalam masa idah. Sedangkan dalam kondisi darurat seperti dia khawatir akan keselamatannya, kehormatannya, harta bendanya, khawatir akan

¹⁶⁸Nomor Hadist 2041, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Tarjamah Sunan Ibnu Majah*, jilid 3, terj. Abdullah Shonhaji, Semarang: Asy Syifa`, 1992, h. 746-747.

¹⁶⁹Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Tarjamah Sunan Ibnu Majah...*, h. 746-747.

¹⁷⁰Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 559.

¹⁷¹*Ibid.*

keselamatan anaknya, maka bagi setiap wanita yang sedang menjalani masa idah boleh keluar rumah. Hal ini sekaligus memberi pengertian juga diperbolehkan baginya keluar dalam keadaan memiliki hajat atau kepentingan, seperti bekerja mencukupi kebutuhannya.¹⁷² Hal ini sebagaimana yang disebutkan dalam hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah sebagai mana berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: طَلَّقْتُ خَالَتِي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَرَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "بَلَا، فَجِدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"¹⁷³

Artinya:

"Diriwayatkan dari Jabir bin Abidillah r.a: Bibi saya (saudara ibu) pernah diceraikan oleh suaminya, lalu dia ingin pergi untuk memetik pohon kurmanya, tetapi ada seorang laki-laki yang melarangnya keluar rumah. Kemudian dia pergi menghadap Rasulullah SAW menanyakan hal itu, lalu beliau bersabda: "Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon kurmanmu, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan".¹⁷⁴

5. Tujuan dan Pentingnya Menetap di Rumah pada Masa Idah Raj'i

Sebagai suatu ketentuan yang dibuat oleh Allah SWT, aturan tentang kewajiban wanita untuk menetap di rumah pada masa idah *raj'i* pasti mempunyai rahasia serta tujuan tersendiri. Sebagaimana yang telah disebutkan oleh Wahbah Az-Zuhaili bahwa idah itu sendiri merupakan sarana untuk memberikan kesempatan kepada suami dan istri agar kembali

¹⁷²Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 559.

¹⁷³H.R. Muslim No. 859, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485.

¹⁷⁴*Ibid.*

kepada kehidupan rumah tangganya.¹⁷⁵ Apabila dalam masa idah ini si istri tetap tinggal di dalam rumah bersama dengan mantan suaminya, diharapkan timbul rasa senang dan keinginan untuk terus bersama di dalam jiwa si suami terhadap istri yang telah ditalaknya tersebut.¹⁷⁶ Oleh karena itu, dengan adanya ketentuan ini bukan hal yang mustahil bahwa si suami akan berpikir kembali dan menyadari bahwa talak yang dijatuhkan kepada istrinya tersebut merupakan perbuatan yang tidak baik sehingga timbul penyesalan atas perbuatannya tersebut dan muncul keinginan untuk merujuk istri yang telah ditalaknya tadi untuk menjalin kembali perkawinan yang telah dibina bersama.¹⁷⁷

Kewajiban untuk menetap di rumah ini penting untuk dilaksanakan untuk menghindari wanita dari kemungkinan lelaki selain suaminya untuk meminangnya dalam masa idah *raj'i* ini. Dalam hukum Islam, meminang wanita yang berada dalam masa iddah karena talak *raj'i*, hukumnya adalah haram. Baik meminangnya secara terang-terangan, atau meminangnya secara *ta'ridh* (yaitu meminang lewat kata-kata sindiran). Sebab wanita dalam masa idah talak *raj'i* ini masih di bawah naungan suaminya, sehingga ia dihukumi seperti wanita yang masih bersuami.¹⁷⁸ Oleh karena itu tidak boleh bagi siapa pun untuk meminangnya. Allah SWT berfirman:

¹⁷⁵Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 536.

¹⁷⁶Ali Yusuf As-Subki, *Fiqh Keluarga: Pedoman Berkeluarga dalam Islam...*, h. 343.

¹⁷⁷Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan...*, h. 306.

¹⁷⁸Wahbah Az-Zuhaili, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu...*, h. 558.

... وَلَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ
يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَأَحْذَرُوا وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ¹⁷⁹ ٢٣٥

Artinya:

“...Dan janganlah kamu berazam (bertetap hati) untuk beraqad nikah, sebelum habis ‘iddahnya. Dan ketahuilah bahwasanya Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu; maka takutlah kepada-Nya, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun”¹⁸⁰

Di sisi lain ketentuan ini juga bertujuan agar laki-laki yang ingin mendekati wanita yang ditalak selain suami wanita tersebut untuk berpikir agar tidak terburu-buru masuk dalam kehidupan wanita yang baru diceraikan mantan suaminya. Sebab ada kemungkinan wanita tersebut memiliki persoalan mungkin masalah harta ataupun yang lainnya. Sehingga dengan adanya masa idah ini diharapkan pasangan suami istri yang sudah bercerai ini dapat menyelesaikan masalah yang dihadapinya.¹⁸¹

¹⁷⁹Q.S. Al-Baqarah [2]: 235.

¹⁸⁰Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 130-131.

¹⁸¹Rahmat Hakim, *Hukum Perkawinan Islam: Untuk IAIN, STAIN, PTAIS...*, h. 202.

BAB III

METODOLOGI HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN

A. Pengertian dan Sejarah Singkat Hermeneutika

Kajian hermeneutika merupakan studi klasik yang banyak diperhatikan oleh para filsuf, teolog dan sastrawan. Secara umum, hermeneutika dapat didefinisikan sebagai suatu teori atau filsafat tentang interpretasi makna.¹⁸²

Dalam pengertian lainnya, hermeneutika juga didefinisikan sebagai ilmu yang membahas bagaimana menafsirkan sebuah teks. Ilmu ini berperan menjelaskan teks seperti apa yang diinginkan oleh si pembuat teks tersebut.¹⁸³

Adapun dilihat dari segi bahasa, hermeneutika (*hermeneutic*) sendiri berasal dari kata kerja Yunani *hermeneuin*, yang memiliki arti menafsirkan,

¹⁸² Dalam bidang filsafat, hermeneutika dianggap studi substantif. Menurut Paul Ricoeur, pada hakikatnya filsafat adalah hermeneutika. Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LkiS, 2015, h. 1. Dalam Pendapat Ricoeur ini didukung oleh Martin Heidegger yang mengatakan bahwa filsafat itu bersifat atau harus bersifat hermeneutis. Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnuri Hery dan Damanhuri, cet. 3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, h. 3.

¹⁸³ Dalam terminologi modern, hermeneutika juga merupakan ilmu yang digunakan dalam mencari pemahaman teks secara umum, yaitu dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang beragam dan saling berkaitan seputar teks dari segi karakteristiknya dan hubungannya dengan kondisi yang melingkupinya dari satu sisi serta hubungannya dengan pengarang teks serta pembacanya dari sisi yang lain. Selain itu, penting dicatat bahwa hermeneutika fokus membahas dengan serius seputar hubungan penafsir (atau kritikus teks sastrawi) dengan teks khususnya yang berkaitan dengan Alkitab. Tujuan dari hermeneutika adalah untuk menemukan kebenaran dan nilai-nilai dalam Bible. Ada juga yang mengatakan, hermeneutika adalah satu disiplin yang berkepentingan dengan upaya memahami makna atau arti dan maksud dalam sebuah konsep pemikiran. Dalam hal tersebut, masalah apa makna sesungguhnya yang dikehendaki oleh teks belum bisa dipahami secara jelas atau masih ada makna yang tersembunyi sehingga diperlukan penafsiran untuk menjadikan makna itu transparan, terang, jelas, dan gamblang. M. Ilham Muchtar, "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran", *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13, No. 1, Juni 2016, h. 69-70. Hermeneutika juga merupakan seni praktis, yang digunakan dalam hal-hal seperti berceramah, menafsirkan bahasa-bahasa lain, menerangkan dan menjelaskan teks-teks, dan sebagai dasar dari semua itu, hal ini dikarenakan ia merupakan seni memahami, sebuah seni yang secara khusus dibutuhkan ketika makna sesuatu teks itu tidak jelas. Sebagai seni menafsirkan, hermeneutika mengharuskan tiga komponen, yakni teks, penafsir, dan penyampaian kepada pendengar. Hermeneutika berperan menjelaskan teks seperti apa yang diinginkan oleh si pembuat teks tersebut. Eliade Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1993, h. 279.

menginterpretasikan atau menerjemahkan.¹⁸⁴ Jika asal kata hermeneutika dirunut, istilah ini merupakan derivasi dari kata Hermes yang merupakan tokoh mitologis Yunani yang bertugas menyampaikan pesan Dewa¹⁸⁵ kepada manusia. Mitos ini menjelaskan tugas seorang Hermes yang begitu penting, yang apabila keliru dapat berakibat fatal. Hermes adalah simbol seorang duta yang dibebani misi menyampaikan pesan sang Dewa. Berhasil atau tidaknya misi tersebut tergantung pada cara pesan itu disampaikan. Indikasi keberhasilannya tentu terletak pada manusia yang sebelumnya tidak tahu menjadi mengetahui pesan tersebut. Oleh karena inilah kemudian hermeneutika secara sederhana diartikan sebagai sebuah proses mengubah ketidaktahuan menjadi tahu.¹⁸⁶ Dengan demikian, definisi hermeneutika yang di ambil dari pesan Hermes dimaksudkan sebagai sebuah ilmu atau seni menginterpretasikan (*the art of interpretation*) sebuah teks. Sebagai sebuah

¹⁸⁴Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, h. 15.

¹⁸⁵Dalam versi lain dikatakan bahwa Hermes adalah seorang utusan yang memiliki tugas menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia. Tugas utama Hermes adalah menerjemahkan pesan-pesan dari gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh manusia. Oleh karenanya, Hermes harus mampu menginterpretasikan atau menerjemahkan sebuah pesan ke dalam bahasa yang dipergunakan oleh pendengarannya. Sejak saat itulah Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dengan sebuah misi tertentu. Lihat Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 15-16. Adapun dilihat secara teologis, peran Hermes ini bisa dinisbatkan sebagaimana peran Nabi utusan Tuhan. Sayyed Hossein Nashr memiliki hipotesis bahwa Hermes tersebut tidak lain adalah Nabi Idris yang disebutkan dalam Alquran dan dikenal sebagai manusia pertama yang mengetahui tulisan, teknologi tenun, kedokteran, astrologi dan lain-lain. Sayyed Hossein Nashr, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University Press, 1989, h. 67. Menurut riwayat yang beredar di lingkungan pesantren, Nabi Idris adalah orang yang ahli di bidang pertenunan (tukang tenun atau memintal). Bagi Nabi Idris atau Hermes, persoalan krusial yang harus diselesaikan adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa “langit” dapat dipahami oleh manusia yang berbahasa “bumi”. Dari sini makna metaforis dari profesi tukang tenun atau memintal muncul, yaitu memintal atau merangkai kata Tuhan agar dapat ditangkap dan mudah dipahami oleh manusia. Abd. Hadi, “Hermeneutika Qur’ani dan Perbedaan Pemahaman dalam Menafsirkan Al-Qur’an”, *Islamica*, Vol. 6, No. 1, September 2011, h. 38.

¹⁸⁶Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 6.

ilmu, hermeneutika harus menggunakan cara-cara ilmiah dalam mencari makna, rasional dan dapat diuji. Sebagai sebuah seni, ia harus menampilkan sesuatu yang baik dan indah tentang suatu penafsiran.¹⁸⁷

Menurut Gerhard Ebeling, kata hermeneutika ini sendiri memiliki tiga bentuk penggunaan, yaitu: 1) menyampaikan; *to say; to express; to assert*, 2) menjelaskan; *to explain*, 3) menerjemahkan; *to translate*. Sedangkan ketiga aspek dari bentuk penggunaan kata *hermeneuein* sebenarnya dapat diwakilkan pada satu kata kerja bahasa Inggris: *to interpret* (interpretasi). Namun meskipun demikian, ketiga bentuk penggunaan kata interpretasi secara sendiri-sendiri membentuk sebuah makna independen dan signifikan bagi interpretasi.¹⁸⁸ Sehingga dapatlah dikatakan bahwa interpretasi dapat mengacu kepada tiga hal yang berbeda: penyampaian verbal, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan. Tujuan dari interpretasi sendiri adalah membuat sesuatu yang kabur, jauh, dan gelap maknanya menjadi sesuatu yang jelas, dekat, dan dapat dipahami.

Munculnya benih-benih pembahasan hermeneutika sendiri telah ditemukan dalam *Peri Hermeneis* karya Aristoteles. Di sana dipaparkan bahwa kata-kata yang diucapkan merupakan simbol dari pengalaman mental didapatkan dan kata-kata yang dituliskan merupakan simbol dari kata-kata yang diucapkan. Pemaparan ini menjadi titik tolak bagi dimulainya pembahasan tentang hermeneutika di era klasik. Oleh karenanya, pembakuan

¹⁸⁷Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 16.

¹⁸⁸Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 16.

hermeneutika sebagai sebuah perangkat pemahaman tidak dapat dilepaskan dari perkembangan pemikiran mengenai bahasa dan tradisi Yunani.¹⁸⁹

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, bahasa dan hermeneutika adalah dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Bahasa penting bagi hermeneutika karena lahan dari hermeneutika adalah bahasa.¹⁹⁰ Begitu pula sebaliknya, hermeneutika diperlukan oleh bahasa karena hermeneutika menjadi metode untuk memahami bahasa. Keterkaitan ini menjadikan hermeneutika sebagai metode untuk mengeluarkan makna kebahasaan dalam sebuah teks. Metode pemahaman teks inilah yang mula-mula menjadi tugas hermeneutika.¹⁹¹

Sepanjang perjalanan sejarah, pada awalnya hermeneutika digunakan oleh kalangan agamawan. Hal ini dikarenakan melihat hermeneutika dapat menyuguhkan makna dalam teks klasik, maka kalangan gereja pada abad ke-17 menerapkan telaah hermeneutis untuk membongkar makna teks injil. Pada saat itu, ketika kalangan gereja menemukan kesulitan dalam memahami bahasa dan pesan kitab suci itu, mereka mengatasinya melalui penggunaan hermeneutika, sehingga dalam posisi ini hermeneutika dianggap sebagai metode untuk memahami teks kitab suci. Fakta ini kemudian dinisbatkan

¹⁸⁹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 6-7.

¹⁹⁰Pada prinsipnya, setiap kegiatan dengan berpikir, berbicara, menulis dan menginterpretasikan selalu berkaitan dengan bahasa. Realitas yang masuk dalam semesta perbincangan manusia selalu berupa realitas yang terbahasakan, sebab manusia memahami melalui bahasa. Kata-kata, sebagai satuan unit bahasa terkecil yang memiliki makna, selalu merupakan penanda-penanda yang diberikan pada realitas. Pemberian penanda itu sendiri sudah selalu berupa penafsiran. Oleh karena itulah persoalan filsafat abad ke-20 ini selalu terkait dengan persoalan bahasa. Masalah pemahaman adalah masalah tekstual, artinya keinginan untuk memahami realitas, sebenarnya ia sedang menafsirkan sebuah teks yang dalam hal ini teks itu sendiri seluas realitas. Bahkan Derrida secara radikal menyatakan bahwa “*everything is text and there is nothing beyond the text*”. Lihat Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 17-18.

¹⁹¹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 6-7.

sebagai langkah awal dalam pertumbuhan hermeneutika, bahwa hermeneutika adalah sebuah gerakan interpretasi atau eksegesis di awal perkembangannya.

Memasuki abad ke-20, kajian hermeneutika semakin berkembang. Kehadiran Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher sebagai seorang filsuf yang digelar Bapak Hermeneutika Modern memperluas cakupan hermeneutika tidak hanya dalam bidang sastra dan kitab suci. Schleiermacher melihat hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi sangat besar pengaruhnya bagi keilmuan dan dapat diadopsi oleh semua kalangan. Terbukti, sekarang berbagai disiplin ilmu menyadari pentingnya hermeneutika dan di zaman ini hermeneutika telah masuk ke bidang-bidang semisal agama (kitab suci), sastra, sejarah, hukum dan filsafat.¹⁹²

Hingga akhir abad ke-20, dalam perkembangan hermeneutika kemudian dipilah menjadi tiga kategori, yakni sebagai filsafat, sebagai kritik, dan sebagai teori. Sebagai filsafat, hermeneutika tumbuh menjadi satu aliran pemikiran yang menempati lahan-lahan strategis dalam diskursus filsafat. Ini diperkenalkan oleh Heidegger dalam istilah hermeneutika eksistensial-ontologis. Sebagai kritik, hermeneutika memberik reaksi keras terhadap berbagai asumsi idealis yang menolak pertimbangan ekstraslinguistik sebagai faktor penentu konteks pikir dan aksi. Pemikiran hermeneutika ini dimotori oleh Habermas. Sebagai teori, hermeneutika berfokus pada problem di sekitar teori interpretasi: bagaimana menghasilkan interpretasi dan standarisasinya.

¹⁹²Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 7.

Asumsinya adalah bahwa sebagai pembaca, orang tidak punya akses pada pembuat teks karena perbedaan ruang dan waktu, sehingga diperlukan hermeneutika. Hasilnya, beragam teori pun bermunculan. Hermeneutika tidak dibatasi dalam beberapa teori saja. Bahkan kerap kali teori yang muncul bertentangan dengan teori-teori yang sudah ada sebelumnya.¹⁹³

Pembagian hermeneutika yang lebih rinci kemudian dilakukan oleh Richard E. Palmer yang membaginya menjadi enam bagian, yakni sebagai berikut:

1. Hermeneutika sebagai Penafsiran Kitab Suci

Pengertian yang paling awal dan banyak dikenal tentang istilah hermeneutika adalah pengertian yang dikaitkan dengan penafsiran kitab suci terutama oleh kalangan agamawan. Dari sinilah kemudian muncul adanya justifikasi historis. Richard E. Palmer menampilkan informasi buku yang membahas tentang hal ini yang ditulis pada tahun 1654 oleh J.C. Dannhauer dengan judul *Hermeneutica Sacra Sive Methodus Ecpenndrum Sacrarum Litterarum*. Buku ini membedakan antara hermeneutika dengan *eksegese*¹⁹⁴, sebagaimana dibedakannya metodologi dengan penerapannya. Dari sini bentuk hermeneutika bisa bermacam-macam dan bisa memunculkan banyak aliran serta corak yang terkadang saling bertolak-belakang. Schleiermacher selanjutnya muncul dengan

¹⁹³Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 7-8.

¹⁹⁴*Eksegese* adalah komentar-komentar aktual atas teks, sedangkan hermeneutika adalah metodologi yang dipakai dalam ber-*eksegese*. *Eksegese* memunculkan permasalahan hermeneutika karena setiap pembacaan kembali sebuah teks selalu mengambil tempat di dalam suatu komunitas tertentu. Lihat Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 20-21.

cetusan hermeneutika modern, yang berjasa membakukan hermeneutika sebagai acuan dalam interpretasi secara metodologis.¹⁹⁵

2. Hermeneutika sebagai Metode Filologi

Ketika rasionalisme berkembang dengan pesat dan seiring dengan perkembangan tersebut, filologi¹⁹⁶ klasik berkembang pada abad pencerahan, pada saat itu pula terjadi perkembangan besar dalam penafsiran kitab suci (Bibel). Aliran “gramatis” dan “historis” mengafirmasikan dan mengintrodusir metode historis kritis dalam menafsirkan kitab suci. Pada tahun 1761, Johan August Ernesti mengumandangkan gagasan bahwa pengertian verbal kitab suci haruslah tunduk di bawah aturan yang sama dengan yang diterapkan pada teks lainnya. Akibatnya metode hermeneutika kitab suci menjadi tidak berbeda dengan teori penafsiran teks lain, yakni filologi klasik. Kemunculannya dipicu oleh semangat rasionalisme pencerahan. Dalam perkembangannya, Ernesti diklaim sebagai corak sekuler oleh kalangan gereja, sebab menyuguhkan metode kritik sejarah dalam mencermati persoalan teologi.

¹⁹⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 8.

¹⁹⁶Filologi berasal dari kata Yunani *philos* yang berarti 'cinta' dan kata *logos* yang berarti 'kata'. Pada kata filologi, kedua kata tersebut membentuk arti 'cinta kata', atau 'senang bertutur'. Arti ini kemudian berkembang menjadi 'senang belajar', 'senang ilmu', dan 'senang kesastraan' atau 'senang kebudayaan'. Filologi sebagai istilah mempunyai arti studi teks, suatu studi yang melakukan kegiatannya dengan mengadakan kritik terhadap teks atau kritik teks. Dalam pengertian ini, filologi dikenal sebagai studi tentang seluk-beluk teks. Di Belanda, istilah filologi berarti ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan studi teks sastra atau budaya yang berkaitan dengan latar belakang kebudayaan yang didukung oleh teks tersebut. Di Perancis, filologi selain mendapat arti studi suatu bahasa melalui dokumen tertulis, juga merupakan studi mengenai teks lama dan transmisinya. Di Inggris, menurut Mario Pei dalam bukunya yang berjudul *Glossary of Linguistic Terminology*, filologi merupakan ilmu dan studi bahasa yang ilmiah seperti yang disandang oleh linguistik pada masa sekarang, dan apabila studinya dikhususkan pada teks-teks tua, filologi memperoleh pengertian semacam linguistik historis. Siti Baroroh Barried, dkk., *Pengantar Teori Filologi*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985, h. 3.

Meski demikian, metode pengkajian Bibel tidak bisa melepaskan diri dari metode riset Filologi.¹⁹⁷ Oleh karenanya sejak abad pertengahan, bahkan sampai sekarang, aturan metodologis dalam penafsiran kitab suci (teks sakral) harus mengacu pada kerangka acuan metodologis penafsiran filologi (teks profan). Pada awal abad ke-19, kajian tentang hal ini dikembangkan oleh dua pakar filologi yang hidup sezaman dengan Schleiermacher, yaitu Frederick August dan Frederick Ast.¹⁹⁸

3. Hermeneutika sebagai Pemahaman Linguistik

Berawal dari kapasitasnya sebagai metode filologi, Schleiermacher memperjelas eksistensi hermeneutika sebagai sebuah ilmu atau seni pemahaman dan mengantarkan hermeneutika melangkah menjadi sebuah ilmu linguistik. Dalam posisi ini hermeneutika difungsikan sebagai ilmu untuk memahami berdasarkan teori-teori linguistik. Di sini hermeneutika menjadi landasan bagi segala interpretasi teks, karena memaparkan segala kondisi yang pasti ada dalam setiap interpretasi. Prosedur yang dijalankan adalah berusaha menyusup lebih jauh di balik sebuah teks.¹⁹⁹ Hasilnya bukan sekedar hermeneutika filologis, tetapi suatu hermeneutika umum yang prinsip-prinsipnya dapat menjadi dasar bagi semua bentuk interpretasi teks. Konsepsi hermeneutika

¹⁹⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 9.

¹⁹⁸Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 21.

¹⁹⁹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 9.

umum ini menandai berawalnya hermeneutika non-disipliner yang signifikan bagi diskusi kontemporer.²⁰⁰

4. Hermeneutika sebagai Dasar Metodologis Ilmu-ilmu Sejarah

Wilhelm Dilthey adalah seorang filosof Jerman yang cukup terkenal dipenghujung abad ke-19 yang menulis biografi Schleiermacher. Perhatiannya pada sejarah lebih banyak memadukannya dengan filsafat untuk maksud mengembangkan suatu pandangan filologis yang integral-komprehensif dan tidak terjaring oleh dogma metafisika serta tidak ditenggelamkan oleh prasangka. Hermeneutika pada dasarnya bersifat menyejarah. Artinya, makna itu sendiri tidak pernah berhenti pada suatu masa saja, tetapi selalu berubah menurut modifikasi sejarah. Sehingga interpretasi pun seperti benda cair yang tidak pernah ada suatu perangkat atau aturan untuk interpretasi.²⁰¹

Hermeneutika sebagai dasar metodologis ilmu sejarah dapat dilihat seperti peristiwa sejarah yang dapat dipahami dengan tiga proses. *Pertama*, memahami sudut pandang atau gagasan para pelaku asli. *Kedua*, memahami arti atau makna kegiatan-kegiatan mereka yang secara langsung berhubungan dengan peristiwa sejarah, dan *ketiga*, menilai peristiwa-peristiwa tersebut berdasarkan gagasan-gagasan yang berlaku pada saat sejarawan itu hidup. Maka sejarah dapat ditemukan dalam sistem hubungan dinamis yang saling tumpang tindih dalam proses sejarah, dan

²⁰⁰Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 22.

²⁰¹*Ibid.*

oleh karenanya semua peristiwa sejarah harus diinterpretasi ulang dalam setiap generasi.²⁰²

5. Hermeneutika sebagai Fenomenologi Das Sein dan Pemahaman Eksistensial

Hermeneutika sebagai “hermeneutika *das sein*” dan pemahaman eksistensial dalam pengertian disini memfungsikan hermeneutika sebagai penafsir untuk melihat fenomena keberadaan manusia itu sendiri melalui bahasa.²⁰³ Hermeneutika sebagai “hermeneutika *das sein*” merupakan hermeneutika yang tidak terikat dengan ilmu atau peraturan interpretasi teks, dan juga tidak terikat dengan metodologi bagi ilmu sejarah (humaniora), tetapi terkait dengan fenomenologis dari eksistensi karakteristik manusia sendiri, yang mana memahami dan menafsirkan adalah bentuk paling mendasar dari keberadaan manusia. Pendapat seperti itu dikemukakan oleh Martin Heidegger yang merujuk kembali kepada metode fenomenologi Edmund Husserl.²⁰⁴

Usaha Heidegger ini memperoleh respon positif dari Gadamer dengan mengembangkan secara sistematis hermeneutika filosofis. Gadamer memandang hermeneutika sebagai usaha untuk mempertanggungjawabkan pemahaman sebagai proses ontologis manusia. Dalam pengertian ini meletakkan pemahaman sebagai *modus eksistensi*

²⁰²Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 23.

²⁰³Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 9.

²⁰⁴Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 23.

manusia, dimana peristiwa pemahaman merupakan peristiwa historis, dialektis, dan linguistik.²⁰⁵ Apabila dicermati lebih mendalam, Gadamer mengkaitkan hermeneutika dengan estetika dan filsafat tentang pemahaman historis, hermeneutika dalam konteks ini telah dibawa satu langkah masuk ke dalam wilayah “linguistik” dengan ungkapan Gadamer yang kontroversial “ada yang dapat dipahami yakni bahasa”. Hermeneutika adalah perjumpaan dengan *being* melalui bahasa.²⁰⁶

6. Hermeneutika sebagai Sistem Penafsiran.

Di sini hermeneutika difungsikan sebagai seperangkat aturan penafsiran dengan cara menghilangkan segala misteri yang menyelimuti simbol, yaitu dengan membuka selubung yang menutupinya. Tokohnya adalah Paul Ricoeur yang kembali mengulang definisi hermeneutika sebagai teori penafsiran (*eksegesis*) tekstual.²⁰⁷ Bagi Ricoeur, hermeneutika adalah teori tentang peraturan yang menentukan suatu *eksegesis* (interpretasi suatu bagian teks atau kumpulan tanda yang dapat sebagai sebuah teks).²⁰⁸

²⁰⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 9.

²⁰⁶Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 24.

²⁰⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 10.

²⁰⁸Dalam pemahaman disini, hermeneutika merupakan proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak, kepada makna yang tersembunyi. Obyek interpretasi adalah teks dalam pengertian luas, yang mencakup simbol-simbol mimpi, mitos dan simbol masyarakat atau literatur. Dalam konteks ini, Ricoeur meminjam analisis psikoanalisisnya Sigmund Freud. Dengan hermeneutika, Ricoeur ingin membongkar kendala-kendala hermeneutis dalam mitos dan simbol, serta secara reflektif mensistematisasi realitas di balik bahasa, simbol dan mitos. Lihat Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 24.

Kendati hermeneutika telah difungsikan dalam banyak penggunaan yang menyebar di berbagai bidang keilmuan, tidak bisa dinafikan bahwa peran terbesar hermeneutika tetap ada pada interpretasi teks. Sejarah membuktikan bahwa sejak kelahiran hermeneutika hingga pada perkembangannya di era kontemporer, para pengkaji kitab suci dan teks kuno memposisikannya sebagai satu-satunya metode yang dapat diandalkan.²⁰⁹

Besarnya andil hermeneutika dalam membantu memecahkan pemahaman, khususnya dalam bidang interpretasi teks, terkait dengan karakteristik hermeneutika itu sendiri. Sebagai metode interpretasi, hermeneutika tidak hanya mengkaji teks. Ia mengkaji segala aspek yang melingkupi terbentuknya teks itu. Mulai dari pembuat teks, teks itu sendiri, hingga samapai kepada pembaca. Dalam posisi ini, sang penafsir berusaha menyuguhkan teks sebagai sebuah entitas otonom yang terbebas dari segala kepentingan, semisal kepentingan politik dan ideologis. Demikian halnya, hermeneutika berusaha melihat pembuat teks dan pembacanya sebagai dua entitas yang berbeda dalam segala aspeknya. Terkait dengan kitab suci, pembahasan tentang entitas pembuat teks ini tidak lantas berarti membahas Tuhan *an sich*. Bagaimanapun, Tuhan adalah dimensi yang berbeda dari manusia yang tidak mungkin dapat dicerna. Yang dipelajari adalah dimensi-dimensi psikologis, sosial, dan kultural yang mengitari teks diturunkan oleh-Nya. Ini tentu menyangkut

²⁰⁹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 10.

penerima teks (Nabi), utusan yang dibebankan oleh-Nya untuk menyampaikan teks itu kepada pembaca (umatnya).²¹⁰

B. Tokoh-tokoh Hermeneutika dan Pemikirannya

Sepanjang perkembangan disiplin hermeneutika ini, terdapat sejumlah tokoh yang memberi sumbangan pemikirannya terhadap pemahaman tentang hermeneutika, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834 M)

Schleiermacher, seorang Protestan dan pernah menjadi Rektor di Universitas Berlin pada tahun 1815-1816, digelar sebagai “*the father of modern Hermeneutics*.” Gelar tersebut diberikan karena pemikirannya dianggap telah memberi nuansa baru dalam teori penafsiran.²¹¹ Materi kuliahnya “*universal hermeneutic*” menjadi rujukan Gadamer dan berpengaruh terhadap pemikiran Weber dan Dilthey. Ia dianggap sebagai filosof Jerman pertama yang terus menerus memikirkan persoalan-persoalan hermeneutika. Karena itu ia dianggap sebagai Bapak Hermeneutika modern dan juga pendiri Protestan Liberal.²¹² Schleiermacher menandai lahirnya hermeneutika yang bukan lagi terbatas kepada idiom filologi maupun eksegesis Bibel, melainkan prinsip-prinsipnya bisa digunakan sebagai fondasi bagi semua ragam interpretasi teks. Schleiermacher mengadakan reorientasi paradigma dari “makna”

²¹⁰Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 10.

²¹¹Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir Al-Qurán*, makalah disampaikan dalam workshop Pemikiran Islam Kontemporer, IKPM cabang Kairo, 2006, h. 3-4.

²¹²Hamid Fahmy Zarkasyi, *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*, makalah disampaikan dalam workshop Pemikiran Islam Kontemporer, IKPM cabang Kairo, 2006, h. 9.

teks kepada “pemahaman” teks. Rasionalitas modern seperti dianut oleh mazhab Protestantisme telah mengubah makna literal Bible yang selama ini dianggap oleh mazhab resmi gereja sebagai “makna historis” menjadi “pemahaman historis” yang segala sesuatunya merujuk kepada masa silam. Afiliasi suatu teks kepada masa silam itu menyebabkan kehadirannya di masa kini menjadi sebetulnya kecurigaan bahwa teks yang merespon kejadian masa lalu tidak seharusnya menjadi jawaban problem kekinian, sehingga akan lebih baik jika teks masa silam itu ditiadakan karena realitas yang terus berubah dari waktu ke waktu.²¹³

Schleiermacher menjadikan persoalan hermeneutis sebagai persoalan universal dan mengajukan teori pemahaman yang filosofis untuk mengatasinya. Ia merubah makna hermeneutika dari sekedar kajian teks Bibel menjadi metode memahami dalam pengertian filsafat. Dalam pandangan Schleiermacher, tradisi hermeneutika filologis²¹⁴ dan hermeneutika teologis²¹⁵ bisa berinteraksi, yang membuka kemungkinan untuk mengembangkan teori umum mengenai pemahaman dan penafsiran. Paul Ricoeur berpendapat hermeneutika lahir dengan usaha untuk menaikkan penafsiran Bibel dan filologis ke tingkat ilmiah, yang tidak terbatas kepada metode yang khusus. Dengan mensubordinasikan kaidah-kaidah dalam tafsir Bibel dan filologis kepada problem penafsiran yang

²¹³Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya*, makalah disampaikan dalam diskusi rutin dosen Program Pascasarjana STAIN Cirebon, 2012, h. 13.

²¹⁴Hermeneutika yang berkutat dengan teks-teks dari Yunani-Romawi.

²¹⁵Hermeneutika yang terfokus pada teks-teks kitab suci.

umum, maka teori penafsiran Schleiermacher disebut juga dengan hermeneutika universal (*universal hermeneutics*).²¹⁶

Schleiermacher telah menumbuhkan asas seni pemahaman teks, pemahaman yang selalu terkait mengikuti perkembangan dari setiap orang dan dari satu zaman ke zaman yang lain. Jarak pemisah antara zaman produksi teks dengan zaman pemahaman kekinian sedemikian meluas dan membentang, sehingga diperlukan ilmu yang mencegah kekeliruan pemahaman. Atas dasar itu, Schleiermacher meletakkan kaidah pemahaman teks yang terbatas pada dua aspek utama yaitu: aspek kebahasaan (penafsiran tata bahasa) dan aspek kemampuan menembus karakter psikis pengarang (penafsiran psikologi). Kedua aspek itu saling melengkapi satu dengan lainnya.²¹⁷ Tugas kaedah hermeneutik Schleiermacher-ian itu adalah untuk sejauh mungkin memahami teks seperti yang dipahami pengarangnya dan bahkan lebih baik dari apa yang dipahami oleh si pengarang (merekonstruksi pikiran pengarang). Tugas itulah yang kemudian dikenal dengan "*Hermeneutical Circle*".²¹⁸

Jadi, bukan saja setiap unit, tata bahasa harus dipahami dalam konteks keseluruhan ucapan, tetapi ucapan juga harus dipahami dari

²¹⁶Adnin Armas, *Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir Al-Qur'an...*, 2006, h. 6.

²¹⁷Penafsiran tata-bahasa berfungsi untuk mengidentifikasi secara jelas makna istilah bahasa yang digunakan dalam teks, selain itu, makna dari setiap kata harus ditentukan dengan konteks keberadaan kata tersebut. Sedangkan penafsiran psikologis berfungsi untuk mengidentifikasi motif pengarang dalam suatu waktu dari kehidupannya ketika menulis teks, ucapan juga harus dipahami dari konteks keseluruhan mental pengarang. Lihat Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 14.

²¹⁸Lingkar hermeneutik itu akan mengubah yang konstan menjadi dinamis dan terus bergerak, dikarenakan teori "makna" dalam teori penafsiran klasik diubah menjadi "pemahaman" yang terkait dengan akal manusia yang terus berkembang dan berubah. *Ibid.*

konteks keseluruhan mental pengarang (*the part whole principle*). Jika tugas tersebut dilakukan oleh seorang interpreter maka Schleiermacher menyimpulkan seseorang penafsir akan bisa memahami teks sebaik atau bahkan lebih baik daripada pengarangnya sendiri, dan memahami pengarang teks tersebut lebih baik daripada pengarang sendiri.²¹⁹

2. Wilhelm Dilthey (1833-1911 M)

Wilhelm Dilthey adalah penulis biografi Schleiermacher dan salah satu pemikir filsafat besar pada akhir abad ke-19. Dia melihat hermeneutika adalah inti disiplin yang dapat digunakan sebagai fondasi bagi *geisteswissenschaften*.²²⁰ Tujuan Dilthey tidak lain untuk mengembangkan metode dalam memperoleh interpretasi obyektifitas yang valid dari ekspresi kehidupan batin. Hal ini merupakan bagian dari reaksi kerasnya terhadap kecenderungan studi manusia yang secara picik mengadopsi norma-norma dan cara berpikir dari ilmu alam dan menggunakannya untuk studi manusia.²²¹ Oleh karenanya Dilthey menawarkan teori yang mendikotomikan antara *erklaren*²²² yang berasal

²¹⁹Adnin Armas, *Dampak Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey terhadap Studi Al-Qur'an*, Jurnal Islamia, Vol. III, No. 3, 2008, h. 74.

²²⁰Semua disiplin ilmu sosial dan kemanusiaan yang memfokuskan pada pemahaman ekspresi-ekspresi kehidupan batin manusia, baik dalam bentuk ekspresi isyarat (sikap), perilaku historis, kodifikasi hukum, karya seni atau sastra. Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 110.

²²¹Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 110.

²²²*Erklaren* sendiri adalah sikap positivistik ataupun naturalistik yang menjadi keharusan dalam ilmu-ilmu pengetahuan alam untuk menentukan kadar ilmiah atau validitas ilmiah dari ilmu pengetahuan. Selanjutnya, sikap ini melahirkan metode yang matematis dan eksperimental-empiristik. Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 24-25.

dari ilmu-ilmu alam (*naturwissenschaften*) dan *verstehen*²²³ yang berasal dari ilmu sosial-humaniora (*geisteswissenschaften*).²²⁴ Ilmu alam menjadikan alam sebagai objek penelitiannya, sedangkan objek ilmu sosial-humaniora adalah manusia.²²⁵

Menurut pemahaman Dilthey, kedua disiplin ilmu ini jelas memiliki perbedaan bukan hanya dilihat objeknya semata, tapi juga orientasi dari subjek pengetahuan, yakni “sikapnya” terhadap objek. Dalam perseptif ilmu alam (*naturwissenschaften*) objek diposisikan berada di luar subjek, ia diposisikan sebagai sesuatu yang datang kepada subyek. Sebaliknya, karena objek ilmu sosial-humaniora (*geisteswissenschaften*) berada di dalam subjek itu sendiri, keduanya seolah tak terpisah.²²⁶ Dengan demikian, perbedaan kedua disiplin ilmu tersebut bersifat epistemologis, bukan ontologis. Secara epistemologis, Dilthey menganggap disiplin ilmu alam menggunakan penjelasan (*Erklaren*), yakni menjelaskan hukum alam menurut penyebabnya dengan menggunakan teori. Sebab, pengalaman dengan teori terpisah. Sedangkan disiplin ilmu sosial-humaniora menggunakan pemahaman (*Verstehen*), dengan tujuan untuk menemukan makna objek, karena di dalam pemahaman, terjadi pencampuran antara pengalaman dan pemahaman

²²³*Verstehen* merupakan pemahaman subjektif yang digunakan sebagai metode untuk memperoleh pemahaman yang valid tentang arti-arti subjektif tindakan sosial. Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 25.

²²⁴Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 28.

²²⁵Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar*, Jakarta: Kencana, 2016, h. 47.

²²⁶Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 15.

teoritis. Dilthey menganggap makna objektif yang perlu dipahami dari ilmu humaniora adalah makna teks dalam konteks kesejarahannya. Sehingga, hermeneutika menurut Dilthey bertujuan untuk memahami teks sebagai ekspresi sejarah, bukan ekspresi mental penggagas. Karena itu, yang perlu direkonstruksi dari teks menurut Dilthey adalah makna dari peristiwa sejarah yang mendorong lahirnya teks.²²⁷

Metode ini muncul karena kepentingan praktis manusia untuk mengkomunikasikan maksud yang ada dalam kehidupan sosial sebagai “pikiran objektif”. Sebagaimana agama, hukum, negara, adat, dan lain sebagainya. Untuk mendapatkan makna yang objektif, haruslah dilakukan dengan “merekonstruksi” ataupun “mereproduksi” makna seperti apa yang dihayati oleh penciptanya. Misalnya, dalam memahami sebuah teks, peneliti haruslah menggambarkan seutuhnya dari maksud pengarang seakan-akan peneliti mengalami sendiri peristiwa historis sebagaimana yang dialami oleh pengarang.²²⁸

Hal ini kemudian yang oleh Dilthey disebut sebagai *historical understanding*, atau menurut Palmer sebagai *historicalconsciousness*. Kesadaran sejarah ini mampu menyelesaikan masalah jarak budaya melalui kemampuan reproduksi. Dengan kata lain, *verstehen* adalah kemampuan untuk masuk ke dalam kehidupan mental orang lain atas dasar tanda-tanda yang diberikan kepada penafsir ataupun yang penafsir

²²⁷Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 15-16.

²²⁸Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 29.

dapatkan. Oleh karena itu, fungsi dari hermeneutika adalah untuk mereproduksi maksud pengarang melalui pra-pengandaian yang disebut dengan “*transposisi historis*” (melepaskan diri dari konteks historis yang melingkupi penafsir dan masuk ke dalam konteks kehidupan yang dimiliki oleh orang lain). Dengan pra-pengandaian ini, Dilthey mengklaim bahwa dengan cara ini objektivitas ilmu pengetahuan sosial dapat terjamin. Usahnya ini merupakan kritik yang ditujukan untuk konsepsi yang diberikan oleh Schleiermacher yang mengartikan interpretasi teks adalah interpretasi psikologis. Karena menurut Dilthey, untuk memahami sebuah teks bukan dengan memahami kondisi dan keadaan psikis pengarang, akan tetapi dengan memahami makna dari peristiwa-peristiwa yang mengelilingi pengarang.²²⁹ Ambisi Dilthey yang menjadikan hermeneutika sebagai komponen utama bagi fondasi ilmu humaniora (*Geisteswissenschaften*) menyebabkan Dilthey telah meluaskan penggunaan hermeneutika ke dalam segala disiplin ilmu humaniora. Jadi, dalam pandangan Dilthey, teori hermeneutika telah berada jauh di atas persoalan bahasa.²³⁰

3. Emilio Betti (1890-1968 M)

Emilio Betti adalah seorang teolog modernis dan sejarawan hukum berkebangsaan Italia yang hidup pada 1890 dan meninggal pada 1968. Kiprahnya sebagai seorang hermeneut terlihat dengan mendirikan

²²⁹Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 29-30.

²³⁰Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 16.

Institut Interpretasi (*Institute for Interpretation Theory*) pada tahun 1962 di Italia dan menerbitkan buku kecil yang berjudul *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* dan beberapa tulisan lainnya seperti *Zur Grundlegung allgemeinen Auslegungslehre* dan *Theoria generale della Interpretazione*.²³¹

Pada dasarnya, Betti mengembangkan pemikiran kedua tokoh sebelumnya yaitu Schleiermacher dan Dilthey. Betti mencoba untuk merumuskan teori yang bertujuan untuk menemukan makna objektif.²³² Betti berusaha merumuskan prinsip-prinsip objektif dalam membuat keputusan yang valid. Karena itu, hermeneutika bagi Betti harus mampu menentukan prinsip-prinsip atau metodologi interpretasi yang valid tersebut. Betti berpendapat bahwa, hermeneutika merupakan teori umum penafsiran yang berfungsi sebagai metodologi umum untuk ilmu humaniora (*geisteswissenschaften*). Pendapat ini sekaligus menunjukkan hermeneutika Betti sangat terinspirasi oleh hermeneutika Dilthey.²³³

Betti juga mengikuti pendapat Schleiermacher ketika menyatakan penafsiran memberlakukan kembali pikiran pengarang yang menggiring kepada pengetahuan kembali apa yang pada asalnya diteliti oleh pengarang. Sekalipun Betti terinspirasi oleh Schleiermacher, Betti

²³¹Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 60.

²³²Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 50.

²³³Hendri Hermawan Adinugraha, "Yaumiddin dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti", *Religia*, Vol. 20, No.2, 2017, h. 114.

tetap memberikan serta memiliki kontribusi ide dalam pengembangan hermeneutika.²³⁴

Sebagai sejarawan hukum, perhatian tidak muncul dari keinginan filosofis untuk mengungkap kebenaran karya seni (seperti yang dilakukan Gadamer) atau keinginan untuk mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang hakikat yang ada (Haideger) atau hasrat untuk menyelamatkan makna (ayat) Bible. Betti hanya bermaksud untuk membedakan antara cara atau model beragam interpretasi dalam disiplin manusia dan untuk merumuskan kerangka fondasional dari prinsip-prinsip yang dapat menafsirkan perilaku dan maksud manusia. Betti memulai hermeneutikanya dari pengamatan bahwa manusia memiliki kebutuhan alami untuk saling mengerti. Kebutuhan ini berangkat dari kemanusiaan umum yang semua manusia ikut serta. Seseorang “memohon” kepada yang lain, mengeluarkan “panggilan” kepada mereka untuk berusaha memahaminya. Ketika seseorang mengeluarkan permohonan untuk dimengerti, secara alami orang lain terpanggil dengan permohonan itu, dan secara alami pula merasa berkewajiban untuk menjawabnya. Seperti yang dikatakan oleh Betti:

“Nothing is as close to the heart of a human being as mutual understanding with other human beings.” (tidak ada yang dekat dengan hati seorang manusia kecuali dia saling pengertian dengan manusia lain).²³⁵

²³⁴Hendri Hermawan Adinugraha, “*Yaumiddin* dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti”, *Religia...*, h. 114-115.

²³⁵Hendri Hermawan Adinugraha, “*Yaumiddin* dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti”, *Religia...*, h. 115.

Betti berpendapat permohonan seseorang untuk dimengerti, tidak pernah dibuat secara langsung, tetapi hanya melalui perantara. Betti menyebutnya perantara tersebut sebagai bentuk-bentuk yang penuh makna (*meaning-full forms*). Konsep tentang bentuk-bentuk yang mewakili sangat penting dalam hermeneutika Betti. Bagi Betti, makna itu sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang dan agen-agen historis. Makna dirujuk kepada bentuk-bentuk yang penuh makna yang merupakan objektifikasi pemikiran manusia. Melalui bentuk-bentuk bahasa yang objektif dan struktur tingkah laku subjek yang menafsirkan menemukan akal yang lain. Hermeneutika adalah metode yang diaplikasikan kepada penafsiran dalam menjamin objektivitas hasilnya. Dengan menggunakan metode yang benar serta kaidah penafsiran yang benar, seorang penafsir mampu untuk meraih di luar kondisi historisnya untuk memahami makna sebuah teks sebagaimana yang dimaksudkan oleh pengarang. Aturan-aturan dan kaidah-kaidah yang mengarahkan penafsiran dapat diaplikasikan secara universal kepada teks apapun. Oleh karena itu, Betti merumuskan metode serta kaidah dalam penafsiran yang akan mengantarkan seseorang untuk meraih objektivitas. Untuk menemukan makna objektif, Betti menawarkan langkah hermeneutika melalui empat momen gerakan. *Pertama*, penafsir melakukan investigasi fenomena linguistik teks. Dalam gerakan ini ia mengklarifikasi persoalan pemahaman dengan memeriksa secara detil proses penafsiran.²³⁶ *Kedua*,

²³⁶Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 50.

penafsir harus mengosongkan dirinya dari segala bentuk kepentingan yang berpotensi untuk menghalangi pemahaman. Betti memaknai pemahaman sebagai “*sensus non est inferendus sed efferendus*” (makna bukanlah diambil dari kesimpulan melainkan harus diturunkan) sehingga bersifat instruktif. Jadi, seorang penafsir tidak boleh bersikap pasif sehingga ia berkewajiban untuk merekonstruksi makna.²³⁷

Ketiga, penafsir harus menempatkan dirinya dalam posisi seorang penggagas melalui kerja imajinasi dan gagasan. Sebelum masuk pada gerakan untuk merekontruksi makna yang objektif, perlu dipahami bahwa objektivitas yang sempurna atau absolut bagi Betti tidak akan pernah diraih. Ia menegaskan yang ada hanya objektivitas yang relatif (*relative objectivity*). Hal ini disebabkan adanya hubungan yang dialektis antara aktualitas pemahaman (*actuality of understanding*) dan objektifikasi-objektifikasi akal (*objectivations of mind*). Oleh karena itulah, dalam mencapai sebuah interpretasi yang objektif ini, Betti menegaskan bahwa tujuan utamanya adalah mengklarifikasi perbedaan esensial antara *auslegung* (penafsiran) dan *sinngebung* (peran penafsir dalam penyerahan makna terhadap objek). Karenanya, penafsiran terhadap objek merupakan sebuah objektifikasi dari semangat manusia (*geist*) yang diekspresikan dalam bentuk pikiran yang sehat.²³⁸

²³⁷*Ibid.*, h. 49.

²³⁸Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 62.

Keempat, melakukan rekonstruksi untuk memasukkan situasi dan kondisi untuk memperoleh hasil yang ingin dicapai dari ungkapan teks.²³⁹ Sebuah interpretasi membutuhkan pengakuan dan rekonstruksi makna yang mana pengarang (*author*) itu sendiri telah masuk di dalamnya. Dengan kata lain, Betti mengemukakan bahwa seorang penafsir harus melakukan ziarah ke dalam subjektivitas asing dan dengan melalui suatu inversi proses kreatif, kembali lagi pada ide atau interpretasi yang telah dimasukkan ke dalam objek. Objektivitas yang tidak melibatkan subjektivitas dari penafsir merupakan suatu yang absurd. Namun subjektivitas sang penafsir harus menembus dari keasingan dan ketidakjelasan objek.²⁴⁰ Ekspresi seorang penafsir dalam kegiatan interpretasi menurut Betti merupakan kegiatan “menafsirkan keinginan seseorang” (*to interpret one’s desires*). Oleh karena itu, objek penafsiran tidak pernah bisa menjadi murni, dan akan selalu melibatkan psikologis interpretator dan kondisi realitas yang terjadi saat itu.²⁴¹

Dalam hermeneutika Betti ini, tidak ada objektivitas tanpa obyek. Ketika tujuannya adalah untuk memahami makna yang lain, ini berarti bahwa penafsir harus memahami objektivitas pikiran dari yang lain. Jadi menurut Betti, suatu interpretasi hendaknya bersifat gerakan penafsiran yang melibatkan aspek kebahasaan (*linguistic*), latar belakang historis

²³⁹Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 50.

²⁴⁰Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 63.

²⁴¹Hendri Hermawan Adinugraha, “Yaumiddin dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti”, *Religia...*, h. 116.

(*historical*) dan pengenalan terhadap si pengarang (*author*) secara bersama-sama. Melalui pendekatan ini, hasil interpretasi yang relatif objektif sangat dimungkinkan untuk dicapai.²⁴²

4. Hans-Georg Gadamer (1900-2002 M)

Secara umum pemikiran Gadamer dilatarbelakangi oleh fenomenologi. Seperti Martin Heidegger, Gadamer juga meyakini bahwa hermeneutika merupakan penyelidikan proses universal dari tindak pemahaman yang juga diklaim sebagai hakikat kapasitas manusia sebagai sebuah “Ada”.²⁴³ “Pemahaman” harus dipandang sebagai sikap yang paling fundamental dalam eksistensi manusia, atau lebih tepat lagi kalau dikatakan bahwa pemahaman adalah suatu modus keberadaan, bukan sesuatu yang seseorang lakukan diantara berbagai hal yang ia kerjakan.²⁴⁴ Dengan demikian, eksistensi manusia selalu dibangun oleh kualitas proses pemahaman itu sendiri. Sehingga sangat wajar apabila Gadamer tidak hanya memusatkan perhatiannya pada satu tugas filsafat dari satu segi tertentu, yaitu hermeneutika.²⁴⁵

Sebelum munculnya Heidegger dan Gadamer, diskursus hermeneutika disatukan dengan sains yang bersifat metodologis, dengan tekanan bahwa ilmu pengetahuan apapun baru diakui sebagai ilmiah jika

²⁴²Hendri Hermawan Adinugraha, “*Yaumiddin* dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti”, *Religia...*, h. 116.

²⁴³Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 144.

²⁴⁴W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, Bandung Pustaka Setia, 2004, h. 95.

²⁴⁵Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 144.

memiliki basis empirisme. Hermeneutika menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan alam positivisme yang notabene mensyaratkan *commesurable*, yaitu obyektivisme. Ini melahirkan dilema bagi hermeneutika lantaran sebagai ilmu interpretasi tentu saja ia tidak bisa begitu saja dilepaskan dari entitas penafsir atau pembaca itu sendiri yang tentu memiliki wilayah historisitasnya sendiri.²⁴⁶

Sosok Schleiermacher, Dilthey dan Beti merupakan penggagas aliran hermeneutika obyektifitas ini. Sekalipun di dalam tubuh Schleiermacher, Dilthey dan Betti sendiri terdapat perbedaan dalam konteks obyektivisme hermeneutika ini, di mana Schleiermacher lebih memfokuskan pada “pengarang” sebagai obyektifikasinya dan Dilthey lebih kepada “teks”, namun ketiganya secara utopis mensyaratkan tampilan hermeneutika yang steril dari intervensi historisitas penafsir.²⁴⁷

Dalam krusialitas inilah, Gadamer memunculkan antitesis yang sangat ekstrem dengan hermeneutika filosofisnya, bahwa upaya obyektivistik hanya akan menjadi kesia-siaan belaka bagi siapa pun yang akan menafsirkan sebuah teks. Sebab antara pengarang dan penafsir terjalin jurang tradisi yang tidak mungkin disatukan lagi serta penafsir mustahil dikosongkan dari arus kulturalnya yang memberikan watak tersendiri sebagai modal hermeneutisnya. Dengan demikian, upaya obyektivisme murni dalam hermeneutika hanya akan menjadi kemustahilan, sehingga yang kemudian dapat dilakukan penafsir adalah

²⁴⁶*Ibid.*, h. 144-145.

²⁴⁷*Ibid.*, h. 145.

memproduksi makna yang dikandung teks sehingga teks itu sendiri menjadi lebih kaya makna. Dengan kata lain, menurut Gadamer hermeneutika yang bisa dihidupkan dengan baik ialah subjektivisme interpretasi yang relevan dengan praandaian-praandaian yang dibangun oleh historisitasnya di masa kini. Gadamer dengan pemahaman hermeneutika ini ia memproklamirkan diri sebagai penentang positivisme dalam kancah hermeneutika. Ia menegaskan bahwa justru yang terpenting dalam jurang waktu dan tradisi itu adalah dialektika atau dialog yang produktif antara masa lalu dengan masa kini.²⁴⁸

Gadamer menegaskan bahwa pemahaman adalah persoalan ontologis. Ia tidak menganggap hermeneutika sebagai metode, sebab baginya pemahaman yang benar adalah pemahaman yang mengarah pada tingkat ontologis bukan metodologis. Artinya kebenaran dapat dicapai bukan melalui metode tapi melalui dialektika, dimana lebih banyak pertanyaan dapat diajukan. Dan ini disebut filsafat praktis. Gadamer melontarkan konsep “pengalaman” historis dan dialektis, di mana pengetahuan bukan merupakan bias persepsi semata tetapi merupakan kejadian, peristiwa, perjumpaan.²⁴⁹ Gadamer menegaskan makna bukanlah dihasilkan oleh interioritas individu tetapi dari wawasan-wawasan sejarah

²⁴⁸Edi Mulyono, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies...*, h. 146.

²⁴⁹Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi...*, h. 231-232.

yang saling terkait yang mengkondisikan pengalaman individu. Gadamer mempertahankan dimensi sejarah hidup pembaca.²⁵⁰

Filsafat hermeneutika Gadamer meniscayakan wujud kita berpijak pada asas hermeneutis, dan hermeneutika berpijak pada asas eksistensial manusia. Ia menolak segala bentuk kepastian dan meneruskan eksistensialisme Heidegger dengan titik tekan logika dialektik antara aku (pembaca) dan teks/karya. Dialektika itu mesti difahami secara eksistensialis, karena hakikatnya memahami teks itu sama dengan pemahaman kita atas diri dan wujud kita sendiri. Pada saat kita membaca suatu karya agung, ketika itu kita lantas menghadirkan pengalaman-pengalaman hidup kita di masa silam, sehingga melahirkan keseimbangan pemahaman atas diri kita sendiri. Proses dialektika memahami karya seni berdiri atas asas pertanyaan yang diajukan karya itu kepada kita; pertanyaan yang menjadi sebab karya itu ada.²⁵¹

Dia umpamakan pemahaman manusia sebagai interpretasi-teks. Dalam proses memahami teks selalu didahului oleh pra-pemahaman sang pembaca dan kepentingannya untuk berpartisipasi dalam makna teks. Pembaca mendekati teks selalu dengan seperangkat pertanyaan atau dengan potensi kandungan makna dalam teks. Melalui horizon ekspektasi inilah pembaca memasuki proses pemahaman yang terkondisikan oleh realitas sejarah. Hermeneutika dalam pengertian Gadamer adalah

²⁵⁰Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 18-19.

²⁵¹*Ibid.*, h. 19.

interpretasi teks sesuai dengan konteks ruang dan waktu interpreter. Inilah yang ia sebut dengan *effective historical consciousness* yang struktur utamanya adalah bahasa.²⁵²

Menurut Gadamer, pemahaman bukanlah salah satu daya psikologis yang dimiliki manusia, namun pemahaman adalah kita. Oleh sebab itu, ilmu tanpa pra-duga adalah tidak terjadi. Kita gagal memahami *hermeneutic circle*, jika kita berusaha keluar dari lingkaran tersebut. Menurut Gadamer, ketika penafsir berusaha memahami sebuah teks maka penafsir akan berhadapan dengan koherensi relatif dari ruang lingkup makna. Jadi, sebenarnya ada dua metode yang perlu dihindari ketika memahami sesuatu. Pertama, sikap reduktif ketika dengan seenaknya memasukkan konsep penafsir sendiri dengan berlebih-lebihan ke dalam ruang lingkup budaya, sehingga menafikan kekhususan maknanya; kedua, sikap *self-effacement* ketika kita menafikan kepentingan kita sendiri dengan berusaha masuk ke dalam kacamata orang lain. Kedua metode tersebut tidak menyelesaikan persoalan ilmu yang objektif karena masih terjatuh dengan dikotomisasi antara subjek atau objek, padahal kondisi primordial kita melampaui hubungan antara subjek dan objek.²⁵³

Gadamer merumuskan hermeneutika filosofisnya dengan bertolak pada empat kunci hermeneutis: *Pertama*, kesadaran terhadap “situasi hermeneutik”. Menurut teori ini, pemahaman seorang penafsir ternyata

²⁵²Hamid Fahmy Zarkasyi, *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup...*, h. 11.

²⁵³Moh. Khuailid, *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya...*, h. 20.

dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur, maupun pengalaman hidup. Karena itu, pada saat menafsirkan teks, seorang penafsir seyogyanya sadar bahwa dia berada pada posisi tertentu yang bisa sangat mewarnai pemahamannya terhadap suatu teks yang sedang ditafsirkan. Lebih lanjut Gadamer menyatakan, “seseorang harus belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik dia sadar atau tidak, pengaruh dari *affetive history* sangat mengambil peran”. Pesan teori ini mengharuskan seorang penafsir untuk mampu mengatasi subjektifitasnya ketika dia menafsirkan suatu teks. Dengan kata lain, penafsir perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks.²⁵⁴

Kedua, Pra-pemahaman (*preunderstanding*). Keterpengaruhannya oleh situasi hermeneutik tertentu membentuk pada diri seorang penafsir yang disebut Gadamer sebagai *Voverstandnis* atau pra-pemahaman terhadap teks yang ditafsirkan. Pra-pemahaman yang merupakan posisi awal penafsir memang pasti ada ketika dia membaca teks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, penafsir harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan. Hasil dari koreksi terhadap pra-pemahaman itu disebutnya dengan istilah *Vollkommenheit des Vorverstandnisses* (Kesempurnaan Pra-pemahaman).²⁵⁵

²⁵⁴Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 52.

²⁵⁵Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 52-53.

Ketiga, Asimilasi Horison (Fusion of Horisons) dan Lingkaran Hermeneutik (Hermeneutical Circle). Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa seorang penafsir harus selalu merehabilitasi prapemahamannya. Hal ini berkaitan erat dalam proses penafsiran ini seorang penafsir harus menggabungkan antara dua horizon yang selalu hadir dalam proses penafsiran, yakni horizon pembaca (cakrawala pemahaman yang dimiliki pembaca) dan horizon teks (cakrawala pengetahuan yang terkandung dalam teks). Seorang pembaca teks memulainya dengan cakrawala hermeneutiknya, namun dia juga harus memperhatikan bahwa teks juga mempunyai horisonnya sendiri yang berbeda dengan yang dimiliki oleh pembaca. Keduanya harus dikomunikasikan agar ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. Oleh karenanya, ketika seseorang membaca teks yang muncul pada masa lalu, maka dia harus memperhatikan horison-horison, di mana teks itu muncul, diungkapkan atau ditulis. Lebih jauh, seorang pembaca teks harus memiliki keterbukaan untuk mengakui adanya horison lain, yakni horison teks yang mungkin berbeda atau bahkan bertentangan dengan horison pembaca. Dengan demikian, memahami teks berarti membiarkan teks yang dimaksud berbicara. Sebab, teks dengan horizonnya pasti mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Interaksi antara dua horizon inilah yang oleh Gadamer disebut “lingkaran hermeneutik”. Horison pembaca hanya berperan sebagai titik pijak seseorang dalam memahami teks, titik pijak pembaca ini hanya merupakan suatu

“pendapat” atau “kemungkinan” bahwa teks berbicara tentang sesuatu. Titik pijakan ini tidak boleh dibiarkan memaksa pembaca agar teks harus berbicara sesuai dengan titik pijakannya. Sebaliknya, titik pijakan ini justru harus bisa membantu memahami apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks. Disinilah terjadi pertemuan antara subjektivitas pembaca dengan objektivitas teks, di mana makna objektif teks lebih diutamakan.²⁵⁶

Keempat, langkah selanjutnya adalah Penerapan (*Application*). Ketika makna objektif teks telah dipahami, seyogyanya penafsir harus mempraktikkan pesan-pesan atau ajaran-ajaran dalam kehidupan sehari-harinya. Namun, bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi dimana dia (penafsir) hidup yang tentunya kondisi sosial, politik dan lain-lainnya juga jauh berbeda dengan kondisi pada masa munculnya teks, maka menurut pandangan Gadamer, pengaplikasian pesan yang digunakan dalam hal ini bukan berdasarkan makna literal (harfiah) teks, tetapi *meaningful sense* (makna yang berarti) atau pesan yang lebih berarti daripada sekedar makna literal teks.²⁵⁷

5. Jorgen Habermas (1929 M- Sekarang)

Membicarakan Habermas dalam topik hermeneutika tidak mudah, karena dia tidak secara khusus mengembangkan hermeneutika. Meski demikian, pemikiran Habermas tidak dapat dikecualikan dari topik hermeneutika, karena beberapa tulisannya yang penting tentang ilmu-ilmu sosial melibatkan kritiknya atas hermeneutika dan gagasan-gagasannya itu

²⁵⁶Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 53-54.

²⁵⁷*Ibid.*, h. 54.

mendukung pustaka hermeneutika itu sendiri.²⁵⁸ Salah satu cara untuk menemukan pendirian Habermas tentang hermeneutika adalah dengan membaca tanggapan-tanggapan kritis di masa mudanya atas hermeneutika filosofis Gadamer.²⁵⁹ Habermas mempersoalkan klaim universalitas hermeneutis Gadamer²⁶⁰ dalam salah satu esainya yang berjudul *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (Klaim Universalitas Hermeneutika). Dalam tanggapan-tanggapan itu Habermas tidak sekedar mengkritik Gadamer, melainkan juga mengambil pendirian sendiri tentang hermeneutika yang disebut “hermeneutik kritis”.²⁶¹

Menurut Habermas, hermeneutika sebagaimana digagas oleh Gadamer tidak dapat diterapkan di semua pengetahuan. Berbeda dari Gadamer yang mempersoalkan metode di hadapan kebenaran pengetahuan, Habermas mempertahankan distingsi antara pengetahuan sehari-hari dan pengetahuan ilmiah dan karenanya juga menganggap metode sebagai komponen penting untuk menemukan kebenaran. Dalam wawasan ini hermeneutika tidak dapat berlaku di segala bidang pengetahuan, misalnya tidak dalam *Naturwissenschaften*.

²⁵⁸Edi Susanto, *Studi Hermeneutika: Kajian Pengantar...*, h. 56.

²⁵⁹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015, h. 210.

²⁶⁰Salah satu tesis Gadamer menyebutkan bahwa setiap pengetahuan tentang kenyataan, entah seni, sejarah dan sains bertolak dari horizon pemahaman tertentu yang menjadi pra-pemahaman, maka semua pengetahuan mengandung masalah hermeneutis. Dengan demikian, masalah hermeneutis universal, yakni berlaku di semua pengetahuan karena semuanya tercermin dalam bahasa dan bahasa merangkum segalanya. Lihat Hamid Fahmy Zarkasyi, *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup...*, h. 11.

²⁶¹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida...*, h. 217.

Kesadaran hermeneutis berasal dari refleksi atas kegiatan dalam bahasa sehari-hari, sedangkan interpretasi ilmu-ilmu atas dunia pada umumnya harus memperantarai di antara bahasa sehari-hari dan sistem-sistem bahasa monologal.²⁶²

Proses mediasi ini tidak bisa dilakukan dengan hermeneutik yang ditradisikan dan berkembang dari bahasa sehari-hari. Orang harus mengambil jarak dari bahasa percakapan dan menggunakan bahasa monologal untuk menyusun teori-teori. Adapun yang dimaksud Habermas dengan bahasa monologal adalah bahasa matematika dan logika. Dalam hal itu menurut Habermas bahasa monologal dapat dipisahkan dari dialog. Habermas mengaitkan logika dan matematika dengan apa yang disebut “tindakan instrumental”, yakni dengan tindakan memanipulasi atau mengontrol proses-proses alam yang berciri obyektif, seperti yang terjadi dalam kedokteran, industri, rekayasa cuaca, inseminasi buatan dalam peternakan dan lain sebagainya. Di sini dapat ditangkap persetujuan Habermas dengan distingsi metodis yang dilakukan Dilthey, yaitu antara *Naturwissenschaften* dan *Geisteswissenschaften*, antara metode *Erklaren* dan *Verstehen*. Dalam arti ini pula “klaim hermeneutik untuk universalitas menemukan sebuah batas dalam sistem-sistem bahasa sains dan dalam teori-teori pilihan rasional.”²⁶³

Ada batas lain yang dapat ditemui oleh hermeneutik, sehingga klaim universalitasnya sulit dipenuhi, yaitu ketika seorang penafsir

²⁶²F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida...*, h. 217.

²⁶³F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida...*, h. 217-218.

berhadapan dengan teks-teks yang tidak lazim atau abnormal. Hermeneutika sebagaimana yang digagas oleh Gadamer dan juga Dilthey mengandaikan hubungan-hubungan kesepahaman yang normal di antara orang-orang yang menggunakan bahasa yang dapat dimengerti bersama atau sekurang-kurang dapat diterjemaahkan kedalam pengertian-pengertian akal sehat bersama. Orang-orang luar, katakanlah seperti turis asing, etnograf atau misionaris, tentu akan mengalami kesulitan untuk memahami bahasa dan perilaku penduduk pribumi, tetapi kesulitan itu dapat segera diatasi, setelah bahasa pribumi itu diterjemahkan atau cara hidup penduduk itu dijelaskan. Keadaan ini dapat disebut normal, karena bahasa yang ingin dipahami itu dimengerti bersama, dan pikiran atau kesadaran penduduk pribumi itu bisa dipercaya, yaitu tidak mengalami gangguan. Penduduk menghasilkan teks normal, yaitu teks yang dapat dipahami bersama.²⁶⁴

Keadaan akan berubah menjadi abnormal, apabila yang dihadapi penafsir adalah bahasa dan perilaku yang tidak dimengerti oleh penutur atau pelakunya sendiri. Tentu kasus seperti ini tidak dijumpai pada contoh di atas, karena bahasa dan perilaku penduduk dapat dipahami oleh penduduk itu sendiri. Keadaan yang dimaksud Habermas disini seperti pada kasus psikopatologis dan kasus perilaku kolektif hasil indokrinasi. Dalam kasus pertama yang merupakan persoalan kejiwaan, seorang pasien dalam klinik psikiatri menuturkan bahasa dan menunjukkan perilaku yang

²⁶⁴*Ibid.* h. 219.

tidak dapat dipahami bahkan oleh pasien itu sendiri, karena pasien ini mengalami gangguan dalam kesadarannya. Hal yang dihadapi penafsir, dalam hal ini yakni psikiater, adalah sebuah teks yang tidak dapat dipahami bahkan oleh pengarangnya sendiri (pasien).²⁶⁵

Pada kasus kedua lebih rumit lagi karena melibatkan tidak hanya seorang individu, melainkan kelompok. Di dalam kasus kedua ini memang para pelaku dan penutur memahami bahasa dan perilaku mereka, tetapi mereka tidak sadar bahwa mereka telah salah paham satu sama lain, sehingga tuturan dan perilaku mereka itu sebenarnya tidak dihasilkan oleh akal sehat mereka, melainkan oleh efek-efek indokrinasi ideologis yang disebut *falsches Bewusstsein* (kesadaran palsu). Para anggota kelompok yang terindokrinasi, misalnya oleh ideologi rasis²⁶⁶ atau Ekstrimisme religius²⁶⁷, tampaknya “saling memahami”, karena mereka berbicara dalam bahasa yang mereka mengerti dan perilaku agresif dan destruktif mereka juga mereka lakukan dengan sengaja dan bahkan terencana. Namun yang terjadi sesungguhnya adalah bahwa kelompok ini telah jauh dari akal sehat bersama manusia, yaitu berada pada kesadaran palsu sehingga hanya orang luar dapat mencermati bahwa mereka telah salah paham satu sama lain. Para korban cuci otak ini telah kehilangan kontak

²⁶⁵F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida...*, h. 219-220.

²⁶⁶Seperti warga Jerman di zaman Nazi.

²⁶⁷Seperti yang dialami fundamentalis agama, fanatikus dan para pelaku bom bunuh diri.

mereka dengan kenyataan yang lebih luas daripada sistem tertutup yang dihasilkan oleh indokrinasi ideologis mereka.²⁶⁸

Kedua kasus yang telah jelaskan di atas disebut Habermas sebagai “komunikasi yang terdistorsi secara sistematis”. Hal yang perlu dijelaskan dalam istilah tersebut adalah frase “secara sistematis. Seperti yang telah diketahui dalam komunikasi sehari-hari terkadang mengalami distorsi, misalnya karena perbedaan sudut pandang, ketidaktahuan atau prasangka, sehingga terjadi kesalahpahaman satu sama lain. Namun distorsi itu relatif dapat cepat teratasi dengan menjelaskan informasi yang sebenarnya. Distorsi biasanya adalah sebuah kesalahpahaman kecil yang bisa segera diklarifikasi oleh individu-individu yang terlibat. Begitu orang yang menjadi sumber distorsi menadapat informasi yang benar, distorsi dapat teratasi karena akal sehat tetap menjadi dasar komunikasi mereka. Sebuah distorsi berlangsung secara “sistematis”, bila distorsi itu menjauhkan atau bahkan mengisolasi para pelaku dari akal sehat, sehingga makna-makna yang dihasilkan tidak memiliki acuan pada akal sehat. Dalam kasus psikopatologis, pasien telah salah memahami dirinya, yaitu terjadi distorsi sistematis dalam komunikasi dengan dirinya sendiri. Adapun dalam kasus kelompok terindokrinasi, komunikasi para pelaku telah menghasilkan “sistem kesalahpahaman” yang membuat mereka tidak menyadari telah

²⁶⁸F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida...*, h. 220.

saling salah paham, yaitu terjadi distorsi sistematis dalam komunikasi mereka satu sama lain.²⁶⁹

Sekarang dapat dijelaskan maksud Habermas bahwa hermeneutik biasa yang digagas dari Schleiermacher sampai Gadamer menemui batasnya di sini. Tuturan atau perilaku, yaitu teks yang dihasilkan lewat komunikasi yang terdistorsi secara sistematis itu tidak dapat diakses lewat hermeneutika biasa. Hal ini menurut Habermas dikarenakan hermeneutik biasa hanya dapat beroperasi dalam komunikasi yang kurang lebih transparan baik bagi orang luar maupun bagi para pelakunya sendiri. Dalam keadaan normal itu penafsir selalu bisa menelusuri makna teks lewat kamus atau dokumen sejarah, karena ia mengandaikan penulisnya tidak terganggu. Kesadaran hermeneutis penafsir bisa mendekatkannya pada makna teks, karena tatanan makna dalam teks itu tidak cacat. Namun, kesadaran hermeneutis terbukti tidak memadai dalam kasus komunikasi yang terdistorsi secara sistematis, disini kesulitan untuk dipahami merupakan akibat dari sebuah misorganisasi percakapan itu sendiri.²⁷⁰

Paparan di atas nampaknya telah jelas menunjukkan bahwa hermeneutika biasa yang dikembangkan mulai Schleiermacher hingga Gadamer menemui batasnya ketika harus berhadapan dengan komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Oleh karenanya, sebuah hermeneutika khusus harus dijalankan dan hermeneutika yang dimaksud adalah

²⁶⁹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida...*, h. 221.

²⁷⁰*Ibid.*, h. 221-222.

hermeneutika kritis yang dikembangkan oleh Habermas. Hermeneutika kritis dapat dijelaskan sebagai sebuah metode ilmiah untuk memahami struktur-struktur makna atau teks yang terungkap dalam tuturan yang dihasilkan oleh suatu proses komunikasi yang terdistorsi secara sistematis. Sasaran hermeneutika kritis berbeda dari hermeneutika biasa. Bagi hermeneutika kritis, memahami bukan sekedar mereproduksi makna yang dimaksud penulis seperti yang dimaksud oleh Schleiermacher dan Dilthey, dan bukan sekedar memproduksi makna baru yang terarah ke masa depan sebagaimana yang digagas oleh Heidegger dan Gadamer, melainkan membebaskan penulis dari komunikasi yang terdistorsi secara sistematis yang telah menghasilkan teksnya.²⁷¹

Sasaran tersebut pada dasarnya memang tidak lazim sebagaimana hermeneutika pada umumnya yang bertujuan agar pembaca memahami teks, tetapi hermeneutika kritis bertujuan agar penulisnya memahami teks yang ditulisnya sendiri sehingga ia bebas dari distorsi-distorsi yang muncul. Dengan demikian, bagi Habermas memahami bukan sekedar melibatkan dimensi kognitif manusia, melainkan juga keseluruhan dimensi praktisnya khususnya dimensi sosialnya. Kebenaran akan membebaskan praktik hidup agar sesuai dengan kebenaran yang didapat.²⁷²

Dilihat dari sisi hermeneutika pada umumnya cara kerja ini menarik. Hermeneutika pada umumnya hanya melibatkan penafsir atau

²⁷¹F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida...*, h. 224.

²⁷²F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida...*, h. 224.

pembaca teks, sedang penulisnya biasanya sudah almarhum. Namun berbeda dengan hermeneutika kritis, memahami bukan hanya tugas pembaca, melainkan juga tugas penulis. Keduanya mulai dari keadaan yang sama-sama gelap, tapi lambat laun menjadi jelas. Lewat interpretasi si penafsir memperoleh pemahaman, tapi baru bagi diri penafsir itu. Itulah hasil rekonstruksinya. Hasil ini tidak banyak gunanya, jika si penulis sendiri tidak juga ikut memahaminya. Lewat analisis, si penafsir mencoba menghubungkan hasil interpretasi itu dengan kehidupan mental yang terganggu dari penulisnya, sehingga penulisnya mau menerima “kenyataan” itu. Tugas hermeneutis kritis tercapai apabila pemahaman bagi penafsir juga merupakan pemahaman penulis.²⁷³

C. Fazlur Rahman dan Pemikiran Hermeneutikanya

1. Biografi Fazlur Rahman dan Perkembangan Pemikirannya

Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di Hazara (kini menjadi bagian dari Pakistan), sebuah wilayah yang terkenal dengan sederatan pembaru pemikiran Islam yang Liberal seperti Sayyid Ahmad Khan, Syekh Wali Allah Amir Ali dan Iqbal. Situasi dimana ia dilahirkan memberi pengaruh bagi perkembangan pemikirannya, ia tumbuh dan berkembang dalam keluarga yang menganut tradisi madzhab Hanafi.²⁷⁴

²⁷³ *Ibid.*, h. 230.

²⁷⁴ Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial*, Malang: UB Press, 2013, h. 13. Madzhab Hanafi merupakan sebuah mazhab Sunni yang lebih rasionalis dibanding mazhab lain (Syafi'i, Maliki, dan Hanbali). Lihat Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 61.

Perdebatan publik²⁷⁵ di antara berbagai golongan Muslim yang terjadi sebelum kelahirannya mewarnai kehidupan sosial negerinya. Perdebatan ini mulai menanjak ketika Pakistan dinyatakan berpisah dari India dan menjadi sebuah negara yang berdaulat dan merdeka pada tanggal 14 Agustus 1947.²⁷⁶ Di tengah perdebatan inilah yang menjadi pemicu baginya untuk mendalami seluk-beluk keilmuan Islam dan menguasai berbagai arus metodologi pemikiran. Rahman lahir dan dibesarkan dari keluarga yang mementingkan pendidikan. Ayahnya, Maulana Syahab Al-Din adalah seorang ulama tradisional yang bermazhab Hanafi. Meskipun ayahnya seorang tradisionalis, namun ia tak seperti kebanyakan ulama di zamannya yang menentang dan menganggap pendidikan modern dapat meracuni keimanan dan moral. Menurutnya, Islam harus menghadapi realitas kehidupan modern, tidak hanya sebagai sebuah tantangan (*challenge*) tetapi juga merupakan kesempatan (*opportunity*).²⁷⁷ Keyakinan sang ayah inilah yang kelak dipatrikan pada Fazlur Rahman.

Pendidikan awal Fazlur Rahman diperoleh secara formal di madrasah dan mendapat didikan dari ayahnya sendiri yang masih berakar tradisional, seperti hadist dan syariah. Namun pada usia belasan tahun, Rahman telah skeptis terhadap hadist, sikap tersebut pada kenyataanya

²⁷⁵Ada tiga kubu yang berseteru: kaum modernis, kaum tradisionalis, dan kaum fundamentalis. Kaum modernis merumuskan konsep kenegaraan Islam dalam bingkai term ideologi modern, kaum tradisionalis menawarkan konsep kenegaraan yang didasarkan atas teori-teori politik tradisionalis Islam: khalifah dan imamah, sedangkan kaum fundamentalis mengusulkan konsep kenegaraan “kerajaan Tuhan”. Lihat Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010, h. 60-61.

²⁷⁶Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 17.

²⁷⁷Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 61.

merupakan warisan dari Sir Sayyid Ahmad Khan dan aliran Aligarh-nya di Pakistan.²⁷⁸

Setelah menamatkan pendidikan menengahnya, Rahman kemudian melanjutkan studinya di Punjab University jurusan Bahasa Arab, dan selesai dengan gelar BA tahun 1940 dan bergelar Master dalam bidang Sastra Arab pada tahun 1942 di universitas yang sama.²⁷⁹ Menyadari bahwa mutu pendidikan di India saat itu masih rendah yang menurutnya kurang adanya kurikulum yang memuaskan, Rahman memutuskan untuk memperdalam ilmunya di Barat yang terkenal dengan kritisismenya. Pada tahun 1946, ia masuk Oxford University dan kemudian menyandang gelar doktor di bidang sastra pada tahun 1950.²⁸⁰

Setamat dari Oxford University, Rahman tidak langsung pulang ke Pakistan, selama beberapa tahun, ia memilih mengajar di Eropa di beberapa universitas yakni Durham University Inggris dan di Institute of Islamic Studies – Mc Gill University di Canada. Hingga tiga tahun kemudian, semangat patriotik kenegaraannya mengalahkan segalanya. Hal itu karena, setelah pemerintahan Pakistan bergulir di tangan Ayyub Khan yang berpikiran modern, Rahman terpanggil untuk membenahi negeri asalnya dan rela meninggalkan karier akademiknya demi sebuah tantangan

²⁷⁸Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 13.

²⁷⁹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 18.

²⁸⁰*Ibid.* Sebelum memutuskan untuk melanjutkan studinya ke Barat, muncul kebimbangan dalam diri Rahman sebab di mata masyarakatnya saat itu menilai keputusan tersebut kurang etis serta beresiko besar bagi diri Rahman. Lihat Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 14.

yang menghadang di negeri sendiri. Ia lalu ditunjuk menjadi direktur Pusat Lembaga Riset Islam dan sebagai Anggota Penasihat Ideologi Pemerintahan Pakistan selama satu periode (1961-1968).²⁸¹

Rahman bekerja sangat serius, langkah yang diambilnya adalah strategi ganda, yakni mengangkat orang tamatan madrasah yang memiliki pengetahuan bahasa Inggris dan memberikan pelatihan teknik-teknik riset modern juga mengirim beberapa orang ke luar negeri untuk memperoleh pelatihan dan gelar dalam kajian-kajian Islam. Akan tetapi, usaha ini tidak berlangsung lama. Penunjukan dirinya sebagai direktur sebenarnya tidak direstui oleh kalangan ulama tradisional. Karenanya, wajar bila selama kepemimpinannya lembaga riset kerap menuai kecaman dan serangan dari kaum tradisional dan fundamentalis. Puncaknya meletus ketika dua bab pertama dari bukunya yang berjudul *Islam* dipublikasikan *Fikr-u-Nazr*. Masalah sentralnya adalah seputar hakikat wahyu Alquran. Rahman menulis bahwa “Alquran secara keseluruhannya adalah Kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad”.²⁸²

Fenomena tersebut memaksa Rahman untuk kembali meninggalkan tanah kelahirannya. Ia melihat negaranya belum siap menyediakan lingkungan akademik yang bebas dan bertanggung jawab. Pada tahun 1970 Rahman berangkat ke Chicago, dan langsung dinobatkan

²⁸¹Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 63.

²⁸²Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 20.

menjadi guru besar untuk pemikiran Islam di Universitas of Chicago.²⁸³ Setelah kepindahannya ke Chicago, Fazlur Rahman merasa telah mendapatkan kebebasan intelektual dan disanalah ia banyak menelurkan pemikiran-pemikiran tentang pembaruan dalam Islam dan karya-karyanya mencakup hampir semua studi Islam. Diantara karya-karya intelektual Rahman yang ditulis pada masa berkiprah di Chicago adalah *The Philosophy of Mulla Shadra* (1975), *Major Themes of The Qur'an* (1980) dan *Islam and Modernity Transformation of Intellectual Tradition* (1982), serta *Health and Medicine in the Islamic Tradition* (1987). Tempat ini pula yang menjadi tempat persinggahan terakhirnya, hingga wafatnya pada 26 Juli 1988 akibat serangan jantung.²⁸⁴

2. Gagasan Hermeneutika Fazlur Rahman dalam Menginterpretasikan Alquran

Sebelum membicarakan tentang hermeneutika yang digagas oleh Fazlur Rahman, menarik kiranya terlebih dahulu untuk mengeksplorasi konsep tentang Alquran menurut pandangan Fazlur Rahman. Sebagaimana yang dapat disimpulkan dalam bukunya yang berjudul *Islam*, Rahman menjelaskan

... Alquran secara keseluruhannya adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad... Alquran murni kata-kata ilahi, namun terkait erat dengan seluk beluk pribadi Nabi, yang hubungannya tidak dapat dibayangkan

²⁸³Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 20.

²⁸⁴*Ibid.*, h. 21.

secara mekanis seperti sebuah rekaman. Kata-kata (kalam) Ilahi mengalir melalui hati Nabi.²⁸⁵

Definisi di atas menjelaskan bahwa konsepsi Fazlur Rahman mengenai Alquran secara sederhana adalah bahwa Alquran secara keseluruhannya adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad.²⁸⁶ Definisi ini mengasumsikan bahwa pola hubungan atau model pewahyuan yang dibangun antara Alquran (sebagai sebuah *text*), Allah sebagai seorang pengarang (*The author*) dan Muhammad (*The Reader and the author*). Pengasumsian Muhammad sebagai penerima sekaligus pembicara ini menegaskan bahwa secara psikologi Muhammad berpartisipasi baik mental maupun intelektual dalam penerimaan wahyu itu. Oleh karenanya, Alquran harus dipahami dalam konteks yang tepat yakni perjuangan Nabi dan latar belakang dari perjuang tersebut.²⁸⁷

Pernyataan inilah yang menimbulkan salah faham di kalangan tradisionalis dan fundamentalis, karena pengertian seperti ini agak terkesan bahwa Alquran merupakan hasil kerjasama antara Allah dan Muhammad.²⁸⁸ Oleh karena itu, untuk memahami apa yang dimaksud oleh Rahman maka Syafi'i Ma'arif (seorang mantan murid Rahman) menjelaskan bahwa definisi Alquran yang dimaksud Rahman disini adalah

²⁸⁵Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie, Bandung: Mizan, 2017, h. 33-36.

²⁸⁶Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual...*, h. 6.

²⁸⁷Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 69.

²⁸⁸Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 29.

seluruhnya kalam Allah, sejauh ia bersifat sempurna dan sepenuhnya bebas dari kesalahan, tetapi sejauh ia turun ke hati Muhammad dan kemudian diucapkan lewat lidahnya, ia seluruhnya adalah perkataannya (Muhammad),²⁸⁹ penegasan ini didasarkan pada pemahaman Rahman akan Q.S. Ash-Shu`arā [26]: 193-194 dan Q.S. Al-Baqarah [2]: 97 berikut ini:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۚ ۱۹۳ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۚ ۱۹۴²⁹⁰

Artinya:

“Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril) ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan”²⁹¹

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۚ ۲۹۷²⁹²

Artinya:

“Katakanlah: "Barang siapa yang menjadi musuh Jibril, maka Jibril itu telah menurunkannya (Al Quran) ke dalam hatimu dengan seijin Allah; membenarkan apa (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang yang beriman”²⁹³

Disinilah konsepsi Rahman mengenai Alquran yakni sebagai wahyu yang artinya agak berdekatan dengan inspirasi²⁹⁴, sebab Alquran

²⁸⁹*Ibid.*, h. 29-30.

²⁹⁰Q.S. Ash-Shu`arā [26]: 193-194.

²⁹¹Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 2..., h. 1262-1263.

²⁹²Q.S. Al-Baqarah [2]: 97.

²⁹³Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 2..., h. 57.

²⁹⁴Rahman menjelaskan bahwa pemaknaan seperti ini dapat dilakukan asalkan tidak mengesampingkan model verbal, yang mana Alquran tidak diwahyukan dengan cara bersuara tetapi hanya berbentuk ide dan maknanya saja. Hal ini didasarkan Rahman pada pemaknaan Q.S. Az-Zukhruf [42]: 51-52. Namun demikian Rahman tidak beranggapan bahwa Nabi Muhammad tidak pernah melihat sosok Malaikat Jibril, tetapi dalam peristiwa lain, seperti Mi'raj sebagaimana terkandung dalam Q.S. An-Najm [53]: 5-18 di mana menurut penjelasan Rahman bahwa ayat-ayat tersebut menunjukkan adanya pengalaman Nabi Muhammad dalam melihat sosok Malaikat Jibril dalam waktu yang berbeda, yakni di ufuk yang tinggi dan di Sidratul Muntaha. Lihat Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban...*, h. 35. Sedangkan para ulama traditional menafsirkan Q.S. An-Najm [53]: 5-18 sebagai dasar bahwa wahyu Alquran disampaikan Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad dengan menampakkan diri dalam bentuk aslinya. Dari uraian tersebut, tampaknya Rahman ingin membedakan antara Malaikat sebagai penyampai wahyu

tidak pernah diformulasikan sebagai suatu kesatuan atau keseluruhannya secara terkait, tetapi Alquran diwahyukan kepada Muhammad secara berangsur-angsur serta berlaku dalam masyarakat setahap demi setahap. Disinilah letak dari legislasi pertama dari Alquran menurut Rahman.²⁹⁵

Legislasi lainnya menurut Rahman adalah Alquran diturunkan melalui latar belakang turunnya ayat Alquran atau sebab-sebab turunnya ayat Alquran. Oleh karena itu, Rahman menyebutkan Alquran ibarat gunung es yang terapung, sembilan persepuluh darinya terendam di bawah air sejarah dan hanya sepersepuluh darinya saja yang tampak kepermukaan. Selanjutnya, Rahman menyatakan bahwa memang sulit untuk mengetahui *asbabun nuzul*-nya sebuah ayat Alquran karena pada masa turunnya wahyu, tidak ada seorang sahabat pun yang khusus menulis sebab-sebab turunnya wahyu dan baru generasi-generasi kemudianlah yang menulis khusus mengenai *asbabun nuzul*-nya ayat Alquran. Sedangkan menurut Rahman, *asbabun nuzul* yang selama ini dilakukan oleh para mufasir seringkali bertentangan dan kacau, dikarenakan mereka memahami ayat Alquran secara harfiah. Dengan demikian, tampaknya pendapat Rahman di atas mensyaratkan adanya suatu pengetahuan yang kuat tentang situasi dan kondisi kesejarahan pada masa diturunkannya ayat

dimana Nabi tidak pernah melihatnya dan Malaikat sebagai utusan peritiwa lain, seperti Mi'raj. Dalam hal ini Rahman sepertinya menolak adanya proses pewahyuan Alquran secara eksternal dan mekanis yang diyakini oleh ortodoksi Islam tersebut, Rahman juga menilai bahwa ortodoksi Islam tidak memiliki kemampuan intelektual untuk menyatakan bahwa Alquran adalah firman Allah dalam arti biasa dan keseluruhannya adalah perkataan Muhammad. Lihat Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 29.

²⁹⁵Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 30.

Alquran karena hanya dengan melihat konteks historisnya maka makna Alquran dapat dipahami.²⁹⁶

Menurut Rahman bahwa Alquran juga merupakan respon Ilahi terhadap situasi sosio-moral dan historis masa Nabi, khususnya terhadap masalah-masalah masyarakat dagang Mekkah pada masanya.²⁹⁷ Sementara itu, agar Alquran dapat selalu relevan dan dapat berlaku adil terhadap tuntunan sejarah dan umat Islam, maka Alquran harus disandarkan pada semangat moralnya. Menurut Rahman, moral adalah abadi dan ia merupakan “perintah” Tuhan yang harus ditaati oleh manusia dan manusia tidak berhak untuk mengubahnya. Oleh karena itu, Alquran dalam perspektif Rahman lebih merupakan sebuah buku prinsip-prinsip seruan moral daripada sebuah dokumen hukum, sebagai mana yang diyakini umat Islam selama ini.²⁹⁸

Dari pandangan Rahman tentang Alquran tersebut dapat diambil suatu kesimpulan bahwa pada dasarnya Rahman dalam memandang Alquran lebih sebagai ajaran historis dari pada sebagai ajaran normatif²⁹⁹,

²⁹⁶Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 30-31.

²⁹⁷Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual...*, h. 6.

²⁹⁸*Ibid.*, h. 43.

²⁹⁹Fazlur Rahman menjelaskan Alquran pada dasarnya merupakan kitab tentang prinsip-prinsip dan seruan moral keagamaan, bukan dokumen hukum walaupun ia memang memuat beberapa pernyataan hukum penting yang muncul pada masa proses pembinaan masyarakat di Madinah. Beberapa hal terkait ketetapan ekonomi, larangan mengonsumsi alkohol, perubahan mengenai kedudukan wanita dan perbudakan merupakan contoh-contoh yang memperjelas bahwa meski semangat legislasi Alquran mengarah maju pada pengejawantahan nilai-nilai dasar manusia seperti kebebasan dan tanggung jawab, legislasi aktual Alquran bukan dimaksudkan secara harfiah berlaku abadi oleh Alquran sendiri tanpa merujuk kondisi sosial yang ada. Artinya ketika keadaan sosial telah memungkinkan maka barulah ketetapan yang ingin dicapai oleh Alquran kemudian diterapkan. Hal ini maksudkan agar visi pembaruan yang dibawa oleh Alquran

sebagaimana yang diyakini oleh mufasir tradisional. Menurut Rahman bahwa Alquran juga merupakan ajaran yang koheren dan kohesif, sehingga menghasilkan jalinan moral yang terintegritas.³⁰⁰ Oleh karena itu, kepastian terhadap pemahaman Alquran tidak berada pada arti dari ayatnya yang terpenggal (individual) dan kandungannya, tetapi terletak pada pemahaman secara keseluruhannya, yaitu sebagai satu set prinsip-prinsip atau nilai-nilai yang koheren, dimana keseluruhan ajarannya bertumpuk.³⁰¹ Sementara menurut penilaian Rahman, selama ini tafsir tradisional telah gagal dalam mendekati Alquran, yang disebabkan kegagalan dalam memandang Alquran sebagai suatu jalinan perintah moral yang terintegritas, karena Alquran hanya ditafsirkan secara parsial, atomistik dan harfiah.³⁰² Pandangan-pandangan Rahman tersebutlah yang ikut melandasi terciptanya metodologi penafsirannya yang dikenal dengan hermeneutika *double movement*, yakni metode interpretasi sistematis melalui gerakan ganda yang dilakukan bersamaan dengan pendekatan sosio-historis.³⁰³ Meski Rahman sendiri tidak pernah mengklaim gagasannya adalah jenis hermeneutika, tetapi teori-teori yang

mencapai keberhasilan, sebab jika ingin berhasil tidak cukup hanya mengeluarkan pernyataan-pernyataan visioner tetapi juga harus melihat kondisi sosial tanpa menutup mata terhadap situasi riil. Tetapi, kaum Muslim kemudian tidak memerhatikan catatan yang tersirat dari Alquran dan malah menyangkal maksud yang dikandungnya. Lihat Fazlur Rahman, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban...*, h. 45-47.

³⁰⁰Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 32.

³⁰¹Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual...*, h. 23.

³⁰²Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 41.

³⁰³Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 36.

ditawarkannya jauh sebelum ia mengapresiasi hermeneutika³⁰⁴ pada dasarnya dapat digolongkan dalam lingkup hermeneutika.³⁰⁵

Unsur-unsur terpenting dari pemikiran hermeneutika Rahman dapat dilihat dalam artikel yang ditulisnya jauh sebelum ia memakai istilah hermeneutika itu sendiri. Artikel yang ditujukan untuk merespon kritisismenya terhadap pendekatan interpretasi konvensional ini ditulis pada 1970 dengan judul *Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative*. Di dalam artikel itu dikemukakan sebuah metodologi yang cermat untuk memahami dan menafsirkan Alquran melalui langkah-langkah sebagai berikut:

(a) A sober and honest historical approach must be used for finding the meaning of the Qur'anic text. The metaphysical aspect of Qur'anic teaching may not lend itself very easily to historical treatment, but the sociological part certainly will. First of all, the Qur'in must be studied in chronological order. An examination of

³⁰⁴Sebelumnya, Rahman hanya memakai istilah interpretasi atau penafsiran pada teori-teori yang digagasnya. Istilah hermeneutika sendiri baru muncul pada setelah ia menawarkan teori gerak ganda dalam bukunya yang berjudul *Islam & Modernity* pada 1982. Fakta ini sekaligus memperlihatkan perkembangan apresiasinya terhadap hermeneutika, walaupun perlu dikemukakan bahwa Rahman sendiri tidak pernah mengklaim jenis hermeneutika yang dianutnya. Fakta bahwa Rahman tidak pernah mengklaim menganut jenis hermeneutika dimaklumi lantaran ada banyak teori yang bisa saling melengkapi. Diantara teori-teori hermeneutika yang tersedia, tidak satu pun bisa dianggap komprehensif untuk menyelesaikan problem penafsiran kitab suci. Demikian halnya, tidak ada satupun di antara teori hermeneutika dapat memuaskan dahaga intelektualnya. Masing-masing punya kelebihan dan kekurangan. Karenanya, teori yang ditempuhnya tidak bisa dikatakan bersumber dari hanya satu pakar hermeneutika. Meskipun, dalam beberapa kesempatan ia menunjukkan kesepakatannya dengan hermeneut tertentu. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 48-49.

³⁰⁵Penafsiran *double movement* yang digagas Fazlur Rahman ini dinisbatkan sebagai hermeneutika sebab teori-teori interpretasi yang ditawarkan Rahman menampakkan kebaruan dan progresivitas untuk mendobrak hegemoni konvensional, khususnya metode yang menurutnya telah tercerabut akar-akar kesalingkaitan ayat-ayatnya dan implikasi akar-akar quraninya. Disamping itu sikap *underestimate* Rahman terhadap metode penafsiran konvensional dengan upaya pembaharuannya dalam metodologi tafsir. Dalam hal ini Rahman tidak ingin terjebak dalam paradigma dan alur analisis yang ditempuh oleh mereka yang selama ini berada dalam kritisismenya. Hermeneutika kemudian dianggap sebagai metode yang dapat mengakomodasi ide-ide pembaharuannya dalam metodologi tafsir. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 36.

the earliest revelations to begin with will bestow an accurate enough perception of the basic impulse of the Islamic movement as distinguished from measures and institutions established later. And so one must follow the unfolding of the Qur'in through the career and struggle of Muhammad. This historical method will save us much of the extravagance and artificiality of modernist interpretations of the Qur'in. Apart from fixing the meaning of details, this method will also bring out the overall import of the Qur'anic message in a systematic and coherent manner.

(b) Then one is ready to distinguish between Qur'anic legal dicta and the objectives and ends these laws were expected to serve. Here one is again exposed to the danger of subjectivity, but this can again be reduced to the minimum by using the Qur'in itself. It has been all too often overlooked by non-Muslims and Muslims alike that the Qur'in normally gives reasons for its specific legal pronouncements. Two women's evidence in lieu of one man's, why?-'so that one woman should remind the other in case the other forgets:' This is a clear commentary on the sociological setting of the Prophet's Arabia and an insistence that correct evidence must be produced as far as possible. Is this imperative so difficult of implementation that the Muslim should feel peculiarly embarrassed today?

(c) The objectives of the Qur'an must be understood and fixed, keeping in full view its sociological setting, i.e. the environment in which the Prophet moved and worked. This will put an end to subjective interpretations of the Qur'in, be they medieval or modern-even if these interpretations appear to be coherent within themselves. A person like Mr G. A. Parvez, for example, may systematically produce from the Qur'in a communist type of doctrine and use all the tools at his disposal to do so, but the historic-sociological approach will belie him. If one is determined not to carry one's own obsessions into the Qur'in, this approach will be most rewarding and, we believe, the only real hope for a successful interpretation of it today. In a macroscopic sense (as opposed to distinctions of detail), however, all interpretations and approaches to truth are subjective, and this cannot be eliminated. All views have a point of view, and there is no harm in this provided the angle of vision does not distort the object of vision and is also exposed to other viewers' visions. Indeed, the difference of opinion thus generated is healthy provided only the opinions are not unreasonable.³⁰⁶

³⁰⁶Fazlur Rahman, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4. Oktober 1970, h. 329-330.

Ketiga langkah prosedural tersebut, yang sengaja dikutip utuh di sini, dapat diringkas menjadi dua bagian. *Pertama*, pentingnya pendekatan historis sembari memerhatikan aspek sosiologisnya (hal ini yang kemudian disingkat menjadi pendekatan sosio-historis) dalam memahami ayat-ayat Alquran, khususnya yang berkenaan dengan masalah-masalah sosial (diringkas dari poin a dan c). Dalam langkah ini peranan ilmu *asbabun nuzul* sangat penting, sebab melalui kajian *asbabun nuzul* maka dapat diketahui dasar dan motif diturunkannya suatu ayat tersebut. Seperti yang telah diketahui bahwa Alquran bersifat universal. Namun, universalitasnya sering kali tidak terlihat ketika aspek historisnya diabaikan. Di sini Alquran tidak lebih hanya berlaku dan cocok untuk masyarakat ketika ia diturunkan. Oleh karena itu, pendekatan historis hendaknya dibarengi dengan pendekatan sosiologis, yang khusus memotret kondisi sosial yang terjadi pada masa Alquran diturunkan. Khususnya dalam ranah sosiologis ini, pemahaman terhadap Alquran akan senantiasa menunjukkan elastisitas perkembangannya tanpa mencampakkan warisan historisnya. Dengan begitu, Alquran niscaya dapat diterima kapan dan di mana pun. Pungkasnya, universalitas dan fleksibilitas Alquran juga senantiasa akan terpelihara.³⁰⁷

Kedua, pentingnya pembedaan antara ketetapan legal spesifik dengan tujuan atau “ideal moral” Alquran (hal ini yang kemudian disebut teori *double movement*, ringkasan dari penjelasan poin b). Inilah langkah

³⁰⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 52-53.

prosedural kedua setelah penekanan pada pendekatan sosio-historis, yakni langkah untuk membedakan antara legal spesifik dengan ideal moral.³⁰⁸ Langkah kedua ini menjadi konsekuensi sistematis dari langkah pertama. Langkah-langkah inilah yang kemudian disebut dengan teori gerak ganda (*double movement*), yaitu suatu proses penafsiran Alquran dari situasi sekarang ke masa Alquran dan kembali lagi ke masa kini.³⁰⁹ Teori yang sering dinisbatkan oleh kebanyakan orang sebagai hermeneutika Fazlur Rahman.³¹⁰

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas bahwa teori gerak ganda (*double movement*) merupakan suatu proses penafsiran Alquran dari situasi sekarang ke masa Alquran dan kembali lagi ke masa kini. Dua gerakan tersebut memiliki dua langkah tersendiri³¹¹, sebagaimana kutipan penjelasan Rahman berikut ini:

The first of the two movements mentioned above, then, consists of two steps. First, one must understand the import or meaning of a given statement by studying the historical situation or problem to which it was the answer. Of course, before coming to the study of specific texts in the light of specific situation, a general study of the macrosituation in terms of society, religion, customs, and institutions, indeed, of life as a whole in Arabia on the eve of Islam and particularly in and around Mecca, not the Perso-Byzantine Wars-will have to be made. The first step of the first movement, then, consists of understand the meaning of the Qur'an as a whole

³⁰⁸*Ibid.*, h. 52. Dalam hal ini Rahman membedakan antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah tujuan dasar moral yang dipesankan Alquran. Sedangkan, legal spesifik adalah ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus. Ideal moral lebih patut diterapkan ketimbang ketetapan. Sebab, ideal moral bersifat universal sedangkan legal spesifik lebih bersifat partikular. Lihat Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 73.

³⁰⁹Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas...*, h. 6.

³¹⁰Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 56.

³¹¹Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 48.

as well as in terms of the specific tenets that constitute responses to specific situations. The second step is to generalize those specific answers and enunciate them as statements of general moral-social objectives that can be "distilled" from specific texts in light of the sociohistorical background and the often-stated rationes legis. Indeed, the first step, the understanding of the meaning of the specific text, itself implies the second step and will lead to it. Throughout this process due regard must be paid to the tenor of the teaching of the Qur'an as a whole so that each given meaning understood, each law enunciated, and each objective formulated will cohere with the rest. The Quran as a whole does inculcate a definite attitude toward life and does have a concrete weltanschauung; it also claims that its teaching has "no inner contradiction" but coheres as a whole.³¹²

Pada bagian gerakan pertama ini ditekankan pada upaya memahami arti dan makna Alquran dengan mengkaji konteks mikro dan makro³¹³ ketika Alquran diwahyukan, kemudian mengeneralisasikan respon spesifik Alquran atas konteks yang dikaji sembari menentukan tujuan moral-sosial umum yang diinginkan dibalik respons spesifik itu. Penelusuran semacam ini akan menghasilkan suatu narasi qurani yang koheren dari nilai-nilai dan prinsip-prinsip umum dan sistematis yang mendasari beragam perintah normatif. Pada gerakan ini, konsep *asbabun nuzul* dan *nasikh-mansukh* memiliki peranan yang diperlukan.³¹⁴

Setelah menjelaskan langkah-langkah pada gerakan pertama ini. Selanjutnya, Rahman menjelaskan gerakan kedua, sebagaimana kutipan berikut ini:

³¹²Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University Of Chicago Press, 1982, h. 6.

³¹³Konteks mikro adalah situasi sempit yang terjadi di lingkungan Nabi ketika Alquran diturunkan. Sedangkan konteks makro adalah situasi yang terjadi dalam skala yang lebih luas, menyangkut masyarakat, agama dan adat istiadat Arab pada saat datangnya Islam, khususnya Makkah dan sekitarnya. Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

³¹⁴Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

Whereas the first movement has been from the specifics of the Qur'an to the eliciting and systematizing of its general principles, values, and long-range objectives, the second is to be from this general view to the specific view that is to be formulated and realized now. That is, the general has to be embodied in the present concrete sociohistorical context. This once again requires the careful study of the present situation and the analysis of its various component elements so we can assess the current situation and change the present to whatever extent necessary, and so we can determine priorities afresh in order to implement the Qur'anic values afresh. To the extent that we achieve both moments of this double movement successfully, the Qur'an's imperatives will become alive and effective once again.³¹⁵

Ketika gerakan pertama ditujukan untuk mengungkap hal-hal yang spesifik ke pengkajian dan sistematika prinsip-prinsip umum, nilai-nilai serta tujuan jangka panjang yang menjadi tujuan moral-sosial umum yang diinginkan oleh Alquran. Pada gerakan kedua ini lebih ditekankan kepada usaha untuk menerapkan nilai dan prinsip umum ke pandangan spesifik yang harus diformulasikan dan direalisasikan pada masa sekarang.³¹⁶ Dalam hal ini, perlu adanya kajian yang cermat atas situasi sekarang dan menganalisa unsur-unsur komponennya, sehingga dapat menilai situasi sekarang dan menentukan prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Alquran secara baru pula.³¹⁷ Demikian itulah yang disebut Rahman dengan *ijtihad*, yaitu upaya memahami makna dari suatu teks atau preseden di masa lampau, yang mempunyai suatu aturan dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi atau

³¹⁵Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition...*, h. 7.

³¹⁶Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

³¹⁷Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 51.

memodifikasinya dengan cara sedemikian rupa hingga suatu situasi baru dapat dicakup di dalamnya dengan suatu solusi yang baru.³¹⁸

Demikian uraian mengenai hermeneutika *double movement* (gerak ganda) yang dipergunakan oleh Fazlur Rahman dalam memahami Alquran. Dalam hal ini dapat dipahami bahwa metodologi yang dipergunakan oleh Fazlur Rahman adalah metodologi historis, yaitu suatu upaya serius, kritis dan mendalam untuk memahami pesan-pesan Alquran dengan mempertimbangkan faktor-faktor luar seperti faktor sosial, politik maupun geografis.³¹⁹ Sederhananya metode yang ditawarkan Fazlur Rahman ini adalah sebuah metode yang berusaha untuk mengkontekstualisasikan ulang Alquran berdasarkan kebutuhan masa kini. Sesuatu yang mensyaratkan gerak ganda, dari masa kini ke masa lalu dan kembali lagi ke masa kini. Separuh pertama dari gerakan ini memungkinkan untuk menjelaskan secara khusus konteks pewahyuan dan ajaran Alquran dan separuh gerakan berikutnya memungkinkan untuk memilah dan menyaring prinsip-prinsip moral-sosial darinya agar dapat diaktualisasikan pada masa sekarang.³²⁰

Jika dicermati hermeneutika *double movement* yang diintrodusir oleh Fazlur Rahman ini tampaknya mencoba mendealektikakan *text*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Rahman tidak memaksa teks berbicara

³¹⁸ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Alquran*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1983, h. 9.

³¹⁹ M. Faisol, *Hemeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011, h. 26.

³²⁰ M. Faisol, *Hemeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith...*, h. 26-27.

sesuai dengan keinginan *author*, melainkan membiarkan teks berbicara sendiri. Untuk mengajak teks berbicara, Rahman menekankan pada penelaahan historitas *text*.³²¹ Ia juga menyatakan wahyu dimediasikan oleh kondisi-kondisi historis yang berlaku. Interaksi antara wahyu dan sejarah merupakan tema utama dalam hermeneutika Fazlur Rahman.³²²

Dapat disimpulkan bahwa pendekatan historis adalah suatu keharusan, karena jika Alquran dipandang secara normatif *an sich*, justru akan menghilangkan makna universal Islam. Islam yang dipandang normatif akan tampak sempit, hanya memandang segala sesuatu dengan hitam putih, tidak aktual dan akan terkesan tidak fleksibel dengan kondisi zaman yang selalu berubah. Akan tetapi jika dipandang secara historis, pada tingkatan aplikasi dan realisasi dari makna yang terkandung dalam Alquran sangatlah mungkin bisa berubah dan bahkan senantiasa dapat dilakukan representasi dan reaktualisasi. Disinilah letak urgensi penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.³²³

Hermeneutika *double movement* memang menjadi andalan Rahman dalam membangun metodologi penafsiran baru. Namun perlu dicatat bahwa teori ini dibatasi hanya untuk konteks hukum dan sosial, tidak ditujukan pada hal metafisis dan teologis.³²⁴ Hal ini dikarenakan untuk pembahasan menyangkut metafisis dan teologis prosedur garapan yang

³²¹Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 72.

³²²M. Faisol, *Hemeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith...*, h. 27.

³²³M. Faisol, *Hemeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith...*, h. 27-28.

³²⁴Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 56.

lebih tepat digunakan adalah pendekatan sintesis-logis³²⁵ sebagaimana ditegaskan oleh Rahman dalam pendahuluan bukunya yang berjudul *Major Themes of the Qur'an* sebagaimana berikut:

Except for the treatment of a few important themes like the diversity of religious communities, the possibility and actuality of miracles, and jihād, which all show evolution through the Qur'ān, the procedure used for synthesizing themes is logical rather than chronological.³²⁶

3. Kecenderungan Hermeneutika Fazlur Rahman

Hermeneutika *double movement* (gerak ganda) yang digagas oleh Fazlur Rahman pada intinya merupakan respons terhadap pendekatan yang dilakukan ulama tradisional. Teori gerak ganda ini mencoba membantah teori *asbabun nuzul* penafsiran tradisional. Dalam teori *asbabun nuzul*, terdapat dua kaidah yang saling berlawanan, yakni:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

Artinya:

“Berpegang pada keumuman lafal saja tanpa memperhatikan sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat”

العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ

Artinya:

“Berpegang pada sebab-sebab khusus yang melatarbelakangi turunnya ayat tanpa mempertimbangkan keumuman lafaz”

³²⁵*Ibid.*, h. 67. Adapun yang dimaksud sintesis-logis adalah pendekatan yang membahas suatu tema (metafisis-teologis) dengan cara mengevaluasi ayat-ayat yang berhubungan dengan tema yang dibahas atau tema-tema atau tema-tema yang relevan dengan tema yang dibahas. Aspek keterpaduan wahyu sangat jelas ditekankan. Ini lagi-lagi sekaligus merupakan tindak lanjut dari kritisisme Rahman atas pendekatan ulama abad pertengahan yang cenderung bersifat parsialistik atau atomistik, tanpa melihat keutuhan wahyu. Maka lewat pendekatan sintesis-logis, ketika membahas suatu tema tertentu diharuskan untuk mengaitkan tema tersebut dengan tema-tema yang relevan.

³²⁶Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University Of Chicago Press, 2009, h. v.

Pandangan parsialistik dan dikotomistik ini menyebabkan penafsiran Alquran ulama tradisional menjadi tidak komprehensif. Kedua kaidah tersebut tidak mempertimbangkan aspek keterpaduan wahyu. Pendekatan ini jelas akan menghalangi berkembangnya pandangan dunia Alquran. Oleh karena itulah, demi menjawab persoalan tersebut Rahman mengajukan teori *double movement* (gerakan ganda) dengan perbedaan pada aspek legal spesifik dari ideal moral ayat yang diturunkan. Dalam kedua aspek ini, terjadi proses dialektika yang terpadu. Perbedaan legal spesifik dari ideal moral itu merupakan dampak dari keinginan Rahman untuk menghadirkan pemahaman Alquran secara utuh.³²⁷

Menarik untuk dicermati bahwa keinginan Rahman di atas terkesan menyerap pandangan Al-Syathibi mengenai pentingnya memahami Alquran sebagai suatu ajaran yang integratif. Al-Syathibi merupakan salah seorang ahli *ushul fiqh* yang terkenal dengan teori *Maqasid Al-Syariah*. Sehubungan dengan konteks, Al-Syathibi mengatakan bahwa untuk memahami Alquran diperlukan pemahaman terhadap situasi dan kondisi dimana Alquran itu diturunkan. Disamping itu, menurutnya dalam memahami teks bahasa Arab yang mana Alquran diturunkan disana, perlu pengetahuan mengenai sejumlah keadaan (*Muqtadhayat al Ahwal*), keadaan bahasa (*hal nafs al khithab*/teks), keadaan *mukhatib* (*author*) dan keadaan *mukhathab* (*audience*) dan untuk memahami ini diperlukan pula pengetahuan tentang konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al umur*

³²⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 60-61.

al kharijiyyah).³²⁸ Bagi Rahman untuk mengkaji Alquran, kajian mengenai situasi masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga-lembaga, bahkan kehidupan secara menyeluruh bangsa Arab ketika Alquran diturunkan sangat penting. Dari sini nampak kesamaan antara pemikiran Al-Syathibi dengan Rahman, dimana keduanya sama-sama menganggap *setting-sosial* masyarakat Arab sangat diperlukan.³²⁹

Jejak Al-Syathibi ini juga teridentifikasi dalam usaha Rahman untuk menata nilai-nilai Alquran secara sistematis, dengan menundukkan nilai-nilai yang lebih khusus pada nilai-nilai yang lebih umum, sebagai bagian dari etika Alquran.³³⁰ Sama seperti pendapat Al-Syathibi tentang pemahamannya mengenai Alquran, menurutnya petunjuk-petunjuk umum atau hukum universal bersifat pasti, sementara petunjuk khusus bersifat mungkin dan kondisional. Oleh karenanya, petunjuk umum dan universal harus didahulukan.³³¹ Pernyataan Al-Syathibi ini mempunyai kesamaan dengan konsep ideal moral yang bersifat universal dalam hermeneutika *double movement* yang digagas oleh Rahman. Ideal moral menurut Rahman berada di balik ketentuan legal spesifik Alquran. Keabadian kandungan legal spesifik Alquran terletak pada prinsip moral atau nilai yang mendasarinya, bukan pada ketentuan harfiah atau lafaznya. Ini karena aspek legal spesifik Alquran hanya berlaku pada masanya. Oleh

³²⁸Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 76.

³²⁹*Ibid.*, h. 76-77.

³³⁰Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 61.

³³¹Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis...*, h. 77.

sebab itu, pada konteks ini yang berlaku secara universal adalah aspek ideal moral, bukan pada legal spesifik Alquran. Jadi jelas terlihat bagaimana pendekatan sejarah atau historis dalam hal ini sangat diperlukan.³³²

Apabila dicermati secara mendalam, pemikiran Al-Syathibi ini banyak memiliki persamaan dengan teori *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman. Bahkan terkesan bahwa Rahman hanya memberikan elaborasi dari gagasan modernis klasik itu secara sistematis. Meskipun belakangan, saat menetap di Chicago, konsep ideal moral ini dirumuskan Rahman sebagai prinsip atau nilai yang harus ditata secara akumulatif dan sistematis untuk membentuk etika Alquran, karena dari etika inilah hukum yang selaras dengan situasi kontemporer dapat dihasilkan.³³³

Usaha Rahman dalam membentangkan tradisi intelektual dalam sejarah merupakan usaha yang juga dianjurkan oleh seorang hermeneut kontemporer Hans-Georg Gadamer. Oleh karenanya, dalam hal ini Gadamer juga berpengaruh terhadap pemikiran Rahman. Hubungan antara tradisi (dalam hal ini kebenaran wahyu) dengan sejarah menyisakan suatu tantangan bagi pemahaman tentang tradisi intelektual. Ada kebutuhan untuk menunjukkan gerakan tradisi beserta unsur-unsur penggerak dan dinamisnya. Rahman dengan tegas mengungkapkan kebutuhan untuk mengembangkan dan membersihkan pengetahuan tentang sejarah keilmuan Islam semisal hukum, teologi, filsafat dan tasawuf. Usaha seperti

³³²Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 61-62.

³³³*Ibid.*, h. 61.

ini sangat baik untuk menunjukkan kesinambungan atau ketidaksinambungan tradisi. Rahman menentang keras umat Islam yang mempertahankan masa lalu sebagai suatu yang tidak bisa diganggu-gugat. Demikian halnya, ia mengkritik mereka yang terkesan mendewakan ulama masa lalu.³³⁴

Namun, hermeneut yang menancapkan pengaruh lebih besar dalam pikiran Rahman adalah Emilio Betti. Filsuf Italia ini memang memiliki teori yang jelas dan secara eksplisit lebih didukung oleh Rahman ketimbang Gadamer. Seperti diketahui, terdapat dua aliran hermeneutika kontemporer, yakni subjektivis dan objektivis. Aliran subjektivis memberikan ruang gerak pada subjektivitas pembaca. Sebab, menurut penganut aliran ini, interpretasi pada dasarnya bersifat subjektif, tidak ada interpretasi yang objektif. Aliran ini didukung oleh hermeneut semisal Heidegger dan Gadamer. Sedangkan, kalangan objektivis memandang sebaliknya, bahwa subjektivitas dapat mengacaukan objektivitas sebuah objek yang dikaji. Patokan dasarnya adalah bahwa sumber objek kajian harus dipastikan artinya oleh pikiran, tanpa sang subjek terlalu jauh terlibat di dalamnya. Mazhab ini didukung oleh para hermeneut semisal F. Schleimacher, W. Dilthey, Hirsch Jr., dan E. Betti.³³⁵

Disini Rahman menentukan pilihannya pada aliran objektivis. Terhadap aliran subjektivis, Rahman sebenarnya membenarkan ide aliran itu yang mengatakan bahwa wujud gagasan dalam pikiran pengarang

³³⁴Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 62.

³³⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 62-63.

sangat krusial untuk memahami gagasan itu sendiri. Rahman mengakui bahwa subjektivitas itu tidak bisa dicegah dalam penafsiran. Tapi dengan menempatkan gagasan sebagai peristiwa mental semata, kalangan subjektivis pasti tidak menghasilkan pemahaman yang diinginkan. Demikian halnya, dengan memberikan ruang gerak bagi subjektivitas manusia, ide-ide kitab suci akan terpental dari horison kemurniannya. Bertolak dari subjektivisme, Rahman kemudian mendukung Betti. Wakil objektivis kontemporer ini berusaha melancak kembali gagasan pada pikiran orisinal dalam upaya memahami gagasan itu sebagai satu kesatuan.³³⁶

Merasa bahwa ide-ide Betti lebih cocok baginya, Rahman pun memberikan apresiasi yang lebih pada tokoh ini ketimbang hermeneut lainnya. Gagasan Rahman tentang kesatupaduan wahyu yang tidak boleh dipisah-pisahkan dan kemudian dihidupkan kembali dalam pikiran subjek yang melakukan pemahaman atasnya, meski disinyalir mendapatkan benih dari Al-Syathibi, dalam praktiknya secara metodologis jelas diadopsi dari Betti. Dalam melihat kesatupaduan ini, orang juga mesti mempertimbangkan situasi di mana ia merespons. Dalam kaitan ini, pemahaman yang berbeda-beda tidak dapat dihindari. Tetapi situasi objektif dalam kasus Alquran merupakan *sine qua non* bagi pemahaman. Ini karena, dengan memandang normativitasnya bagi umat Islam, Alquran

³³⁶*Ibid.*, h. 63.

secara harfiyah adalah respons ilahi melalui pikiran Muhammad terhadap suatu situasi historis.³³⁷

Teori hermeneutika Betti sangat berpengaruh pada Rahman. Hermeneut inilah yang lebih dipilih Rahman dalam menentukan teori-teorinya. Teori gerakan ganda yang menjadi tawaran utamanya dalam memahami Alquran pun diidentifikasi mendapat inspirasi dari teori Betti. Sebagaimana Betti, Rahman menerima ide mazhab Kantian bahwa pengetahuan bukan cermin realitas yang pasif dimana dalam menentukan tujuannya ditentukan melalui cara dalam memahaminya.³³⁸ Kantianisme mengandalkan otonomi akal. Dan, ini sering dikritik setidaknya dari dua sisi. *Pertama*, dari psikologisme dan sensualisme yang dimotori oleh David Hume. *Kedua*, dari rumusan tentang perbedaan antara objektivitas fenomena dan idea beserta akibatnya yang tidak membedakan antara nilai intelektual dan etis, rumusan ini dimotori oleh eksistensial. Rahman bersikukuh kepada Betti karena Betti menyadari bahwa nilai-nilai etis dan estetis termasuk dalam dimensi kedua dari objektivitas. Adapun yang mewakili objektivitas ideal adalah nilai-nilai spiritual. Nilai-nilai ini tidak pernah salah mengikuti aturan hukumnya sendiri.³³⁹

Menurut Ebrahim Moosa, baik Betti maupun Rahman sama-sama menggunakan gagasan Dilthey tentang objektivitas mental. Betti

³³⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 63-64.

³³⁸Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001, h. 25.

³³⁹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 64.

mengidentifikasi penafsiran sebagai suatu proses triadik yang didalamnya penafsiran (subjek) memahami objek.³⁴⁰ Ketika penafsir memahami bentuk bermakna sebagai objektifikasi pikiran, itu dicapai sedemikian rupa sehingga menghasilkan kembali aktifitas kreatif orisinal sang pengarang. Kemudian Betti mengembangkan empat norma atau langkah³⁴¹ yang membimbing penafsir untuk menghasilkan makna orisinal secara objektif. Empat norma inilah yang dianggap Moosa merupakan benih-benih teori *double movement* Fazlur Rahman.³⁴²

Mengingat bahwa Rahman sangat menggemari objektivitas, tidaklah mengejutkan kalau dia lebih memilih Betti ketimbang Gadamer. Teori gerakan gandanya untuk menafsirkan Alquran merupakan ringkasan dari empat norma penafsiran Betti menjadi dua gerakan. Asumsi-asumsi teoretis dari hermeneutis Rahman menggemakan doktrin Muktazilah abad ke-9 yang sudah redup, khususnya otonomi relatif dari nilai-nilai yang kreatif yakni obyektivisme rasional.³⁴³ Nilai-nilai rasional, objektif dan otonom yang harus ditemukan oleh kesadaran merupakan karakteristik dari Rahman dan Betti. Rahman dan Betti menentang Gadamer tentang subjektivitas ke dalam lingkungan hermeneutika. Argumen Rahman yang jelas-jelas bertentangan dengan Gadamer adalah bahwa ada kalanya

³⁴⁰Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam...*, h. 25.

³⁴¹Empat norma atau langkah ini telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, untuk lebih jelasnya bisa disimak pemaparan hermeneutika Emilio Betty pada sub bab Tokoh-tokoh hermeneutika dan pemikirannya, bagian Emilio Betti)

³⁴²Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 65.

³⁴³Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam...*, h. 26.

perubahan radikal terjadi dalam suatu tradisi intelektual atau keagamaan. Dalam hal ini Rahman menyebut contoh dari kalangan pemikiran Kristen seperti St. Augustinus, Thomas Aquinas, dan Martin Luther, serta dari kalangan pemikir Muslim seperti Al-Asy'ari, Al-Ghazali, Ibn Taimiyyah. Semua tokoh telah mengadakan perubahan yang hampir tidak dapat diubah lagi dalam tradisi keagamaan mereka masing-masing.³⁴⁴

4. Implikasi Metodologis Hermeneutika Fazlur Rahman

Pemikiran Fazlur Rahman secara fundamental bertumpu pada pemikiran di seputar Alquran. Perhatiannya di bidang ini membawa perubahan besar dalam wacana seputar Alquran dengan menggagas sebuah hermeneutika Alquran. Seperti yang telah diketahui bahwa hermeneutika merupakan perangkat keilmuan Barat yang diapresiasi oleh Rahman untuk digunakan dalam penafsiran Alquran, lantaran di dunia Islam sendiri saat ini menurutnya tidak lagi memiliki perangkat keilmuan yang benar-benar memadai untuk mengeksplorasi sumber ajaran Islam itu sendiri.³⁴⁵ Perangkat keilmuan Islam tradisional hingga kini belum berhasil menangkap banyak pesan Alquran, bahkan Rahman sendiri menggambarkan pesan Alquran yang baru berhasil dieksplorasi oleh umat Islam hingga saat ini dengan pengibaran seperti gunung es yang terapung, dimana hanya sepersepuluh darinya saja yang tampak kepermukaan dan sembilan persepuluh sisanya masih terendam di bawah

³⁴⁴Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 66.

³⁴⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 117.

air sejarah akibat terjadinya reifikasi atau distorsi yang panjang terhadap ajaran Islam.³⁴⁶

Apabila persoalan di atas dibiarkan terus terjadi dan tidak disikapi dengan semestinya, dunia Islam akan terus menerus terjebak dalam kebuntuan dan kemerosotan ilmiah. Dunia Islam tidak akan mampu melihat horison cakrawala yang membentang luas di dalam kitab sucinya. Harusnya, horison cakrawala ini dibentangkan seluas mungkin dari dalam dengan menggunakan alat atau perangkat yang lebih memadai. Mengingat ilmu tafsir sendiri disinyalir memiliki keterbatasan, maka keterbatasan ini mestinya ditutupi dengan perangkat lain yang sejenis. Perangkat inilah dalam konteks ini dinisbatkan pada hermeneutika.³⁴⁷

Kendati hermeneutika sendiri tidak bisa dikatakan lebih unggul daripada ilmu tafsir, terlebih lagi kemunculan hermeneutika pada awalnya tidak dirancang khusus untuk memahami Alquran. Akan tetapi, kehadiran hermeneutika ini sebagai perangkat untuk memahami Alquran telah membawa implikasi penting bagi dunia penafsiran Alquran itu sendiri. Hermeneutika mampu menampilkan kebaruan dalam metode, pendekatan, prosedur, dan hasil analisis.³⁴⁸

Kebaruan yang ditawarkan hermeneutika ini setidaknya mengisi celah-celah kebuntuan metodologis umat Islam ketika hanya berpegang

³⁴⁶Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 30.

³⁴⁷Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 117-118.

³⁴⁸Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 117.

pada seperangkat ilmu tafsir tradisional. Kebaruan ini umumnya berkisaran pada nilai-nilai positif ilmiah semisal objektivitas, integritas, dan interkoneksi. Di sini, peran dan kiprah yang dimainkan oleh seorang Rahman harus dicatat. Kiprah Rahman sendiri dalam hal ini terbentuk dari kesadarannya yang mengendus kevakuman dan bahkan kemerosotan dalam bidang keilmuan. Kesadaran yang tidak didiamkan begitu saja tetapi kemudian diikuti dengan upaya reformasi bahkan restorasi, sehingga peran yang dilakoninya adalah peran seorang pembaharu yang harus mampu melawan segala dampak buruk yang mungkin menghadang.³⁴⁹

Dalam gerakan pembaharuannya Rahman kemudian memperkenalkan neomodernisme sebagai gerbong untuk menjabarkan teori-teori yang dianggapnya representatif untuk menyuguhkan ide-ide orisinal Islam. Asumsi yang dipegangnya adalah bahwa ide-ide orisinal itu hanya ditemukan di dalam Alquran. Oleh karenanya, diperlukan suatu pendekatan yang akan memfasilitasi eksplorasi ide-ide orisinal dari Alquran itu. Rahman akhirnya mengajukan metodologi baru yang memadukan unsur-unsur tradisional dengan unsur-unsur modern. Dilihat dari cara kerjanya, metodologi penafsiran itulah yang disebut dengan hermeneutika.

Cara kerja hermeneutis dalam menangani masalah hukum dan sosial, Rahman mengajukan metode interpretasi sistematis. Di dalamnya

³⁴⁹*Ibid.*, h. 117.

terdapat pendekatan sosio-historis dan teori gerakan ganda. Melalui metode interpretasi sistematis, pembahasan Alquran dalam bidang hukum dan sosial akan mampu ditangkap makna orisinalnya sesuai dengan apa yang sejatinya dipesankan. Sebab dalam metode ini diniscayakan untuk menerapkan pendekatan sosio-historis dan teori gerakan ganda, dua prosedur yang sering diidentikkan dengan keunggulan hermeneutika Fazlur Rahman. Betapa tidak, dengan pendekatan historis, orang akan menghasilkan makna yang sesuai dengan nafas awal lahirnya sebuah teks (ayat). Kesesuaian ini dilandasi dengan apresiasi terhadap tujuan-tujuan sejati Alquran dan Sunah. Sehingga, kesalahan penafsiran yang umumnya melanda kaum modernis akan dieliminasi di sini. Melalui pendekatan ini juga, umat Islam akan dapat mencermati nilai-nilai perkembangan yang terjadi dalam sejarah.³⁵⁰

Dengan teori gerakan ganda, orang akan mengetahui bahwa Alquran selalu memberikan alasan bagi pernyataan legal spesifiknya. Ini menarik sebab hal tersebut sering dilupakan oleh umat Islam sendiri dan juga non-muslim yang mengkaji Alquran. Dengan pemahaman terhadap aspek ini, orang akan dituntun untuk menembus endapan sejarah yang selama ini terkubur oleh proses reifikasi atau distorsi yang panjang. Sehingga orang akan dibimbing untuk memahami sebuah realitas dibalik

³⁵⁰Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 121.

legal spesifik tersebut. Itulah yang disebut dengan ideal moral Alquran, tujuan mendasar universal yang merupakan pesan sejati Alquran.³⁵¹

Dari segi hukum, teori gerakan ganda sebenarnya berimplikasi pada proses elastisitas dan dinamisasi hukum Islam. Tradisi hukum Islam yang selama ini bersifat tertutup dan mandul, dikaji kembali dengan cara mencermati akar-akar historis seluruh tradisi yang telah mapan tersebut dan selanjutnya menemukan tujuan dan sasaran substansial yang ada dalam teks hukum spesifik. Dengan demikian, yang harus ditegaskan adalah pembedaan antara syariah yang bersifat ideal moral dari hukum Islam atau fikih yang bersifat legal formal. Pembedaan ini dapat mengubah anggapan bahwa hukum Islam tidak berubah.³⁵²

³⁵¹Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 121.

³⁵²*Ibid.*, h. 122.

BAB IV
REINTERPRETASI Q.S. AṬ-TALĀQ [65]: 1
PERSPEKTIF HERMENEUTIKA FAZLUR RAHMAN

A. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap di Rumah dalam Masa Idah *Raj'i*

Surah Aṭ-Talāq termasuk kelompok surah Madaniyah. Isinya membicarakan sebagian sisi syariat Islam, yaitu hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah munakahat, misalnya talak, cara mentalak istri dan konsekuensi yang berhubungan dengan talak seperti idah, nafkah, tempat tinggal, upah wanita yang menyusui dan hukum lainnya.³⁵³ Agaknya karena yang pertama dibicarakan surah ini adalah masalah *thalāq*, populerlah ia dinamai surah Aṭ-Talāq. Nama ini tidak dikenal pada masa Rasulullah SAW. riwayat yang menyebut demikian tidak dinilai sebagai riwayat yang *shahīh*. Namanya dikenal ketika itu adalah surah An-Nisā Al-Qushrā (Surah An-Nisā yang pendek) karena adanya surah An-Nisā yang panjang, yaitu surah yang keempat pada perurutan penulisan mushaf Alquran. Namun, namanya sebagai surah Aṭ-Talāq jauh lebih populer karena itulah nama yang dicantumkan dalam mushaf dan yang seringkali ditulis dalam kitab-kitab tafsir.³⁵⁴ Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa ayat pertama surah Aṭ-Talāq ini membicarakan persoalan talak, bunyi ayatnya adalah sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا
اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ

³⁵³Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jilid 5, terj. Yasin, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, h. 381.

³⁵⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, vol. 14, Jakarta: Lentera Hati, 2002, h. 127-128.

مُبَيَّنَةً وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ
 اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ۝³⁵⁵

Artinya:

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru”.³⁵⁶

Di dalam *Tafsir Jalalain*, asbabun nuzul turunnya ayat di atas berkenaan Abdu Yazid atau yang dikenal dengan nama panggilan Abu Rukanah telah menjatuhkan talak kepada istrinya yang bernama Ummu Rukanah, lalu ia kawin lagi dengan seorang wanita dari kalangan kabilah Muzayyanah. Ummu Rukanah kemudian mendatangi Rasulullah SAW untuk mengadukan hal tersebut dan berkata: “Wahai Rasulullah, tidak sekali-kali dia menceraikan aku melainkan karena demi si pirang itu”. Maka Allah kemudian menurunkan ayat ini, yaitu firmanNya ”Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)...” (Q.S. At-Talāq [65]: 1). Imam Adz-Dzahabi memberikan komentarnya bahwa sanad hadist ini berpredikat lemah dan matannya keliru, karena sesungguhnya Abdu Yazid tidak sempat masuk Islam.³⁵⁷

³⁵⁵Q.S. At-Talāq [65]: 1.

³⁵⁶Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955.

³⁵⁷Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin As-Suyuthi, *Tafsir Jalalain: Berikut Asbaabun Nuzuul*, jilid 4, terj. Bahrin Abubakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016, h. 2483.

Menurut riwayat lainnya yang bersumber dari Anas r.a. yang menceritakan bahwa ayat ini turun berkenaan Rasulullah SAW menceraikan Siti Hafshah, lalu Siti Hafshah kembali kepada keluarganya. Maka Alla SWT menurunkan firman-Nya *"Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar)..."* (Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1). Kemudian ada yang berkata kepada Rasulullah SAW "Rujukilah dia karena sesungguhnya dia (Siti Hafshah) adalah wanita yang banyak ber-*shaum* (puasa) dan mendirikan shalat". Demikianlah beberapa riwayat tentang asbabun nuzul turunnya Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 ini.³⁵⁸

Karena penulisan ini memfokuskan pada masalah kewajiban wanita untuk menetap di rumah dalam masa idah *raj'i*, maka yang akan dibahas selanjutnya adalah masalah kewajiban wanita untuk menetap di rumah dalam masa idah *raj'i* dan ayat Alquran yang kerap dikutip sebagai basis ketentuan tersebut adalah lanjutan dari Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 sebagaimana pembahasan asbabun nuzul di atas yang berbunyi:

... لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفُحْشَةٍ مُبَيَّنَةٍ ...
359

Artinya:

"...Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang..."³⁶⁰

³⁵⁸*Ibid.*, h. 2483-2484.

³⁵⁹Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.

³⁶⁰Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955.

Berdasarkan penelusuran penulis, masih belum ditemukan *asbabun nuzul* mengenai perihal turunnya ayat di atas. Namun, dapat ditemukan aneka pendapat dan penafsiran ulama mengenai Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah. Untuk memudahkan mengklasifikasikan penafsiran ayat Alquran, peneliti menggunakan kategorisasi penafsiran yang dirumuskan oleh Abdul Mustaqim, ia membagi penafsiran ayat Alquran (dalam hal penelitian ini terkait penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah) dalam 3 (tiga) kategorisasi, yakni penafsiran Alquran pada periode klasik (Abad I-II H/ 6-7 M), penafsiran Alquran pada periode pertengahan (Abad III-IX H/ 9-15 M) dan penafsiran Alquran pada periode Modern (Abad XII-XIV H/ 18-21 M).³⁶¹

1. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 pada Periode Klasik

Pengertian “periode klasik” dalam sejarah madzab tafsir berbeda dengan pengertian “periode klasik” dalam sejarah peradaban Barat. Term klasik dalam sejarah peradaban Barat di mulai dari Yunani kuno hingga abad ke-5 M, sementara dalam sejarah penafsiran Alquran pengertian periode klasik dimulai sejak zaman Nabi Muhammad SAW dan Sahabat, abad I H hingga abad II H, yakni era generasi tabi'in dan bahkan juga generasi awal atba` tabi'in. Para era klasik umumnya tafsir belum

³⁶¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Cet. 2, Yogyakarta: Idea Press, 2016, h. 39.

dibukukan dan masih berbentuk tradisi oral atau periwayatan.³⁶² Dalam era penafsiran ini agaknya relevan untuk menyebut tafsir era Nabi Muhammad SAW mengingat beliau adalah *the first interpreter of the Qur'an*, orang pertama yang menafsirkan Alquran dan dianggap paling otoritatif dalam melakukan penafsiran terhadap ayat dalam Alquran untuk menjelaskan kepada umatnya.³⁶³ Dari sisi bentuknya, penafsiran Rasulullah itu dapat berupa tafsir verbal (*sunnah qawliyyah*), atau tafsir aktual (*sunnah fi'liyyah*) dan bahkan juga dapat berupa tafsir dengan *sunnah taqrīriyyah* (keputusan Nabi Muhammad SAW), di mana beliau membiarkan praktik sahabat melakukan sesuatu.³⁶⁴

Sehubungan dengan paparan di atas, maka untuk mengetahui penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah, nampaknya perlu dilakukan penelusuran hadis yang berhubungan mengenai ayat tersebut. Berikut beberapa hadis yang berhubungan mengenai Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَزِيدَ الْأَحْمَسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ قَالَتْ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَنَا بِنْتُ آلِ خَالِدٍ وَإِنَّ زَوْجِي فَلَانًا أَرْسَلَ إِلَيَّ بِطَلَاقٍ وَإِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَهُ النِّفْقَةَ وَالسُّكْنَى فَأَبَوْا عَلَيَّ قَالُوا

³⁶² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 39.

³⁶³ *Ibid.* h. 41.

³⁶⁴ *Ibid.*, 42.

يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَدْ أُرْسِلَ إِلَيْهَا بِثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنَى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لِرُجُوعِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ.³⁶⁵

Artinya:

“Menceritakan pada kami Ahmad bin Yahya berkata: meriwayatkan Abu Nu’aim berkata: meriwayatkan dari Sa’id bin Yazid Al-Ahmasy berkata: meriwayatkan dari Syi’bi berkata: meriwayatkan dari Fatimah binti Qais berkata, aku telah datang pada Rasulullah SAW dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku adalah anak perempuan dari keluarga Khalid. Suamiku Fulan telah menyampaikan pernyataan cerai talak. Kemudian pada masa idahku, aku meminta pada keluarganya nafkah dan tempat tinggal, tetapi mereka menolaku’, mereka mengatakan: ‘Wahai Rasulullah, suaminya telah mengirim padanya pernyataan talak tiga kali’. Sabda beliau, “Sesungguhnya nafkah dan tempat tinggal yang diberikan pada wanita yang menghadapi idah, ialah bila suaminya boleh rujuk padanya.” (HR. Nasa’iy)³⁶⁶

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ أَبِي عَمْرٍو بْنِ حَفْصٍ بْنِ الْمُغِيرَةِ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ فَرَعِمَتْ أَنَّهَا جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْتَفْتِيهِ فِي خُرُوجِهَا مِنْ بَيْتِهَا فَأَمَرَهَا أَنْ تَنْتَقِلَ إِلَى ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى فَأَبَى مَرْوَانُ أَنْ يُؤْصَدَّقَهُ فِي خُرُوجِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْ بَيْتِهَا وَقَالَ عُرْوَةُ: إِنَّ عَائِشَةَ أَنْكَرَتْ ذَلِكَ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ.

Artinya:

Diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf bahwa Fatimah binti Qais pernah mengabarkan kepadanya bahwa dia dahulu adalah istri Abu Amr bin Hafsh bin Mughirah, lalu suaminya menalakinya sampai tiga kali. Maka, menurut pengakuannya, dia pergi menghadap Rasulullah SAW untuk memohon fatwa tentang boleh atau tidaknya dia meninggalkan rumahnya. Kemudian beliau menyuruhnya agar pindah ke rumah Ibn Ummi Maktum yang buta (anak saudara ayahnya). Akan tetapi, Marwan tidak mau membenarkan berita dari Fatimah binti Qais, yaitu tentang diperbolehkannya seorang wanita dalam idah talak bain keluar dari

³⁶⁵H.R. An-Nasa’i No. 3400, Shidqī Jamīl Al ‘Atṭār, *Sunan An- Nasā’ī*, juz 6..., h. 144.

³⁶⁶Abu Abdur Rahman Ahmad An Nasa’iy, *Tarjamah Sunan An Nasa’iy*, jilid 3..., 1993, h. 557-558.

rumahnya. Dan `Urwah berkata bahwa Aisyah membantah hal itu kepada Fatimah binti Qais.³⁶⁷

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ قَالَتْ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوْجِي طَلَّقَنِي ثَلَاثًا
وَإِخَافُ أَنْ يُقْتَحَمَ عَلَيَّ، قَالَ: فَأَمَرَهَا، فَتَحَوَّلَتْ.

Artinya:

Diriwayatkan oleh Fatimah binti Qais: Saya berkata, “Wahai Rasulullah, suami saya menalak saya tiga kali. Apabila tetap tinggal dirumahnya, saya khawatir keselamatan saya akan terancam”. Abu Hisyam berkata: “Kemudian beliau memerintahkannya agar pindah rumah”.³⁶⁸

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: طَلَّقْتُ خَالَتِي،
فَارَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "بَلَا، فَجِدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ
تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"³⁶⁹

Artinya:

Diriwayatkan dari Jabir bin Abidillah r.a: Bibi saya (saudara ibu) pernah diceraikan oleh suaminya, lalu dia ingin pergi untuk memetik pohon kurmanya, tetapi ada seorang laki-laki yang melarangnya keluar rumah. Kemudian dia pergi menghadap Rasulullah SAW menanyakan hal itu, lalu beliau bersabda: “Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon kurmamu, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan”.

2. Penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 pada Periode Pertengahan

Pada periode pertengahan, kodifikasi kitab tafsir semakin menggeliat meski sudah dirintis sejak akhir abad ke II H., kodifikasi kemudian semakin pesat pada abad ke III H. Disebut dengan periode pertengahan karena periode ini berada di antara periode Klasik dan Modern-Kontemporer. Dalam konteks kajian *madzāhibut tafsir*, periode pertengahan adalah sebuah era di mana kajian tafsir merupakan produk

³⁶⁷H.R. Muslim No. 861, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485-486.

³⁶⁸*Ibid.*, h. 485.

³⁶⁹*Ibid.*

tafsir yang telah dibukukan dan telah menjadi disiplin ilmu tersendiri, setelah sebelumnya masih tergabung dalam tradisi periwayatan hadis, sampai kemudian muncul kritik terhadap kecenderungan tafsir periode pertengahan oleh tokoh-tokoh tafsir era Modern-Kontemporer.³⁷⁰

Secara historis-kronologis, pemenggalan periode ini terjadi sekitar abad III H sampai abad VII/VIII H, ketika peradaban Islam memimpin dunia. Pada saat itulah dunia Islam justru mengalami Renaisans (pencerahan). Berbagai disiplin keilmuan telah berkembang pesat dan ikut mewarnai perkembangan tafsir. Sedangkan dunia Barat (Eropa) pada abad pertengahan (abad V M sampai XV M) justru mengalami masa kegelapan (*dark ages*).³⁷¹

Dinamika sejarah perkembangan tafsir periode pertengahan ini ditandai dengan bergesernya tradisi penafsiran dari *tafsir bil ma'sur* (tafsir yang berpegang kepada riwayat yang Sahih, yaitu menafsirkan Alquran dengan Alquran, atau dengan sunnah karena ia berfungsi menjelaskan kitabullah) ke *tafsir bil ra'yi* (rasio). Penggunaan rasio semakin kuat, meskipun sering terjadi bias ideologis. Tafsir lebih merupakan afirmasi (penegasan dan pembelaan) sebagai implikasinya, muncullah berbagai kitab tafsir yang diwarnai dengan corak dan kecenderungan tafsir sesuai

³⁷⁰ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 89.

³⁷¹ *Ibid.*, h. 90.

dengan disiplin ilmu dan madzab ideologi para penafsirnya atau bahkan penguasa pada saat itu.³⁷²

Diantara kitab-kitab tafsir pada periode pertengahan ini diantaranya, yaitu tafsir *Jāmi al-Bayān an Ta`wīl Āy al-Qur`ān* karya Ibn Jārir Al-Thabarī (w. 923 M), *al-Kasyasyāf an Haqā'iq al-Qur`ān* karya Abu al-Qāsim Mahmūd ibn Umar al-Zamakhsharī (w. 1144 M) dengan corak ideologi Mu'tazillah, *Tafsir al-Qurthubi* karya Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari al-Qurthubi (w. 1273 M) dan *Tafsir Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Mahalli (w. 1459 M) dan Jalāluddīn al-Suyūthī (w. 1505 M) dengan corak filologi.³⁷³

Sehubungan dengan paparan di atas, oleh karena dalam diskursus ini membahas penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah, berikut kami paparkan penafsiran mengenai Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah menurut penafsiran Alquran periode pertengahan.

Penelusuran penulis dalam upaya pencarian aneka tafsiran mengenai Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1, masih belum ditemukan mengenai penafsiran ayat yang berhubungan dengan ketentuan bagi perempuan dalam masa idah raj'i untuk menetap di rumah di dalam *Tafsir Jalālayn* karya Jalāluddīn al-Mahalli dan Jalāluddīn al-Suyūthī. Di dalam

³⁷²Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 90.

³⁷³*Ibid.*, h. 92.

penafsirannya hanya ditemukan asbabun nuzul turunnya penggalan ayat sebelumnya sebagaimana yang telah dipaparkan pada awal pembahasan ini.³⁷⁴ Namun, terdapat beberapa penafsiran yang dilakukan oleh penafsir lain seperti yang disampaikan oleh Al-Qurthubi dalam kitab tafsirnya.

Menurut Al-Qurthubi di dalam *Tafsir Al-Qurthubi*, ia mengatakan Q.S. At-Talāq [65]: 1 yang artinya “*Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka*” memiliki maksud bahwa suami tidak berhak mengeluarkan istrinya yang diceraikan dari dalam rumah tempat berlangsungnya rumah tangga, sepanjang sang istri masih berada dalam masa idahnya. Dan si istri pun tidak boleh keluar dari sana, karena hak suami masih ada kecuali karena adanya darurat (keperluan) yang jelas. Jika dia keluar dari dalam rumah, maka dia berdosa, namun masa idahnya tidak terputus. Dalam hal ini Al-Qurthubi tidak membedakan antara istri yang mendapat talak talak *raj'i* maupun talak *ba'in*. Adapun dasar larangan untuk keluar dari rumah dalam masa idah ini menurut Al-Qurthubi bertujuan untuk melindungi air sang suami (kemungkinan hamil dari suami yang menceraikannya).³⁷⁵

Pendapat Al-Qurthubi di atas juga berdekatan dengan penafsiran Syaikh Muhammad Ali Ash-Shabuni terhadap maksud Q.S. At-Talāq [65]: 1 ini. Dalam penafsiran maksud Q.S. At-Talāq [65]: 1, Ash-Shabuni menyatakan bahwa seorang suami dilarang untuk mengeluarkan istrinya

³⁷⁴Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jilid 5..., h. 387.

³⁷⁵Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18, terj. Dudi Rosyadi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, h. 637.

dari tempat tinggalnya setelah ia menceraikannya hingga masa idahnya selesai, kecuali jika istri yang diceraikannya melakukan perbuatan yang keji (*fahisyah*). Dalam *At-Tanshil li Ulum At-Tanzil* disebutkan bahwa Allah SWT melarang lelaki mengeluarkan istri yang diceraikan dari rumah dimana dia menceraikannya dan melarang istri itu untuk keluar sendiri. Maka istri yang dicerai tidak boleh menginap di luar rumahnya dan tidak boleh meninggalkan rumahnya di siang hari, kecuali dalam keadaan darurat. Hal itu untuk menjaga nasab dan menjaga wanita.³⁷⁶

Namun, nampaknya pendapat Al-Qurthubi tersebut agaknya berseberangan dengan pendapat para ulama yang membolehkan wanita meninggalkan rumah dalam masa idah dengan didasarkan pada dalil sebuah hadist *shahih* yang diriwayatkan oleh Jabir bin Abdullah, yang berkata “Bibiku dari pihak ibu yang dicerai, lalu dia hendak mengambil buah kurmanya, namun dia dilarang oleh seseorang untuk keluar. Dia kemudian mendatangi Nabi SAW, lalu Nabi SAW bersabda:

"بَلَا، فَجُدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"

Artinya:

“Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon kurmamu, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan”.³⁷⁷

Dalam hadist itu terdapat dalil bagi Imam Malik, Imam Syafi’i, Ibnu Hambal dan Laits yang berpendapat bahwa wanita yang sedang beridah itu boleh keluar pada siang hari untuk memenuhi keperluannya,

³⁷⁶Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jilid 5..., h. 387.

³⁷⁷H.R. Muslim No. 859, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485.

namun (hukum dasarnya) dia harus berada di dalam rumahnya pada siang hari. Menurut Imam Malik, dalam hal ini ia tidak membedakan antara wanita yang ditalak *raj'i* atau wanita yang diceraikan dengan talak ba'in. Berbeda dengan Asy-Syafi'i yang hanya membolehkan wanita yang ditalak ba'in untuk keluar dari rumah pada siang hari, sedangkan untuk wanita yang ditalak *raj'i* atau wanita yang diceraikan ia melarang untuk keluar rumah baik siang maupun pada malam hari. Adapun Abu Hanifah berpendapat bahwa pembolehan wanita untuk keluar dari rumah (pada siang hari) hanyalah untuk wanita yang ditinggal mati suaminya. Sedangkan wanita yang diceraikan dilarang untuk keluar baik siang maupun malam hari.³⁷⁸ Namun menurut hadits berikut menolak pendapat tersebut.

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَزِيدَ الْأَحْمَسِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ قَالَتْ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: أَنَا بِنْتُ آلِ خَالِدٍ وَإِنَّ زَوْجِي فُلَانًا أَرْسَلَ إِلَيَّ بِطَلَاقٍ وَإِنِّي سَأَلْتُ أَهْلَهُ النَّفَقَةَ وَالسُّكْنَى فَأَبَوْا عَلَيَّ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّهُ قَدْ أَرْسَلَ إِلَيْهَا بِثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ قَالَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّمَا النَّفَقَةُ وَالسُّكْنَى لِلْمَرْأَةِ إِذَا كَانَ لِرِزْقِهَا عَلَيْهَا الرَّجْعَةُ.³⁷⁹

Artinya:

“Menceritakan pada kami Ahmad bin Yahya berkata: meriwayatkan Abu Nu'aim berkata: meriwayatkan dari Sa'id bin Yazid Al-Ahmasy berkata: meriwayatkan dari Syi'bi berkata: meriwayatkan dari Fatimah binti Qais berkata, aku telah datang pada Rasulullah SAW dan berkata: ‘Wahai Rasulullah, aku adalah anak perempuan dari keluarga Khalid. Suamiku Fulan telah menyampaikan pernyataan cerai talak. Kemudian pada masa idahku, aku meminta pada keluarganya nafkah dan tempat tinggal, tetapi

³⁷⁸ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18..., h. 638.

³⁷⁹ H.R. An-Nasa'i No. 3400, Shidqi Jamil Al 'Atthar, *Sunan An-Nasa'i*, juz 6..., h. 144.

mereka menolaku’, mereka mengatakan: ‘Wahai Rasulullah, suaminya telah mengirim padanya pernyataan talak tiga kali’. Sabda beliau, “Sesungguhnya nafkah dan tempat tinggal yang diberikan pada wanita yang menghadapi idah, ialah bila suaminya boleh rujuk padanya.” (HR. Nasa’iy)³⁸⁰

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ أَبِي عَمْرٍو بْنِ حَفْصٍ بْنِ الْمُغِيرَةِ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ تَطْلِيقَاتٍ، فَرَعِمَتْ أَنَّهَا جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْتَفْتِيهِ فِي خُرُوجِهَا مِنْ بَيْتِهَا فَأَمَرَهَا أَنْ تَنْتَقِلَ إِلَى ابْنِ أُمِّ مَكْنُومٍ الْأَعْمَى فَأَبَى مَرْوَانُ أَنْ يُوصِدَّ قَهْرُهُ فِي خُرُوجِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْ بَيْتِهَا وَقَالَ عُرْوَةُ: إِنَّ عَائِشَةَ أَنْكَرَتْ ذَلِكَ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ.

Artinya:

Diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf bahwa Fatimah binti Qais pernah mengabarkan kepadanya bahwa dia dahulu adalah istri Abu Amr bin Hafsh bin Mughirah, lalu suaminya menalakinya sampai tiga kali. Maka, menurut pengakuannya, dia pergi menghadap Rasulullah SAW untuk memohon fatwa tentang boleh atau tidaknya dia meninggalkan rumahnya. Kemudian beliau menyuruhnya agar pindah ke rumah Ibn Ummi Maktum yang buta (anak saudara ayahnya). Akan tetapi, Marwan tidak mau membenarkan berita dari Fatimah binti Qais, yaitu tentang diperbolehkannya seorang wanita dalam idah talak bain keluar dari rumahnya. Dan `Urwah berkata bahwa Aisyah membantah hal itu kepada Fatimah binti Qais.³⁸¹

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ قَالَتْ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوْجِي طَلَّقَنِي ثَلَاثًا وَآخَافُ أَنْ يُقْتَحَمَ عَلَيَّ، قَالَ: فَأَمَرَهَا، فَتَحَوَّلَتْ.

Artinya:

Diriwayatkan oleh Fatimah binti Qais: Saya berkata, “Wahai Rasulullah, suami saya menalak saya tiga kali. Apabila tetap tinggal dirumahnya, saya khawatir keselamatan saya akan terancam”. Abu Hisyam berkata: “Kemudian beliau memerintahkannya agar pindah rumah”.³⁸²

³⁸⁰ Abu Abdur Rahman Ahmad An Nasa’iy, *Tarjamah Sunan An Nasa’iy*, jilid 3..., 1993, h. 557-558.

³⁸¹ H.R. Muslim No. 861, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485-486.

³⁸² *Ibid.*, h. 485.

Berdasarkan ketiga hadist di atas dapat dipahami bahwa larangan wanita yang diceraikan untuk keluar rumah pada Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 hanya mengharamkan keluar atau dikeluarkannya wanita yang diceraikan dengan talak *raj'i*. Demikian pula, Fatimah pun menjadikan ayat yang ada padanya itu sebagai argumentasi bahwa ayat tersebut hanya mencakup larangan keluar rumah bagi wanita yang diceraikan dengan talak *raj'i*. Sebab ada kemungkinan suami yang menceraikannya akan merujuknya kembali, sepanjang istrinya itu masih berada dalam masa idahnya. Dengan demikian, seolah-olah wanita yang diceraikan talak *raj'i* itu masih berada di bawah aturan suaminya. Adapun wanita yang diceraikan dengan talak *ba'in*, dia tidak dikenakan larangan demikian. Dia boleh keluar rumah jika ada keperluan atau dia mengkhawatirkan auratnya jika berada di dalam rumah, sebagaimana Nabi memberikan keringanan dengan membolehkan Fatimah binti Qais untuk keluar dari rumah atau pindah ke rumah Ibn Ummi Maktum (anak saudara ayahnya).³⁸³

Terkait pendapat yang melarang maupun membenarkan wanita dalam masa idah untuk keluar dari rumah di sini penulis lebih condong pada pendapat yang mengizinkan wanita dalam masa idah untuk keluar dari rumah, termasuk pada wanita dalam masa idah *raj'i*. Hal ini didasarkan sebab jika wanita dalam masa idah dilarang secara mutlak oleh Allah SWT sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1, maka Rasulullah SAW tentu akan melarang bibi dari Jabir bin Abdullah dan

³⁸³ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi...*, h. 640.

menyuruhnya untuk pulang dari kebun kurmanya. Namun hal demikian tidak dilakukan oleh Rasulullah SAW, justru Rasulullah SAW membolehkan bibi dari Jabir bin Abdullah untuk pergi memetik pohon kurma miliknya.

3. Penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 pada Periode Modern-Kontemporer

Istilah ‘modern’ biasanya merujuk kepada sesuatu yang ‘terkini’ dan ‘yang baru’, sementara istilah ‘kontemporer’ berarti ‘masa kini’ atau ‘dewasa ini’. jadi kedua istilah itu memang ada kemiripan makna bahkan sinonim.³⁸⁴ Dalam kamus *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*, istilah modern adalah bentuk kata sifat yang berarti *relating to people or thing from modern times and not from a time in the past*, terkait dengan orang atau sesuatu di masa modern, bukan masa lampau. Modern juga dapat berarti *designend and made using the most recent ideas and methods, seeks to find new forms of expression and rejects traditional*, sesuatu yang dirancang atau dibuat dengan menggunakan ide-ide dan metode baru dan menolak yang tradisional.³⁸⁵

Dengan mengacu pada pengertian istilah modern dan kontemporer tersebut, maka madzab tafsir periode modern-kontemporer berarti sebuah madzab tafsir atau aliran yang muncul di era modern-kontemporer yang didesain dengan menggunakan ide-ide dan metode baru, sesuai dengan dinamika perkembangan tafsir di bawah pengaruh modernitas dan tuntutan

³⁸⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 145.

³⁸⁵ Software *Cambridge Advance Learner's Dictionary*, Third Edition, Cambridge: University Press, 2008.

era kekinian. Tafsir periode modern-kontemporer ini juga disebut dengan era reformatif, yang mencoba menciptakan formasi baru dalam metodologi tafsir, yang umumnya berbasis pada nalar kritis untuk mengkritisi produk-produk tafsir periode klasik dan pertengahan yang dianggap tidak kompetibel lagi dengan tuntutan modernitas.³⁸⁶

Penggabungan anatar dua term (modern dan kontemporer) dalam hal ini menurut Abdul Mustaqim didasarkan pada alasan bahwa antara keduanya memang ada sinonimitas makna dan masih memiliki kaitan erat antara dua periode tersebut. Artinya bahwa berbicara kontemporer tidak bisa dilepaskan dari era modern, baik dari sisi substansi pemikiran dan metodologi, maupun dimensi kritik terhadap produk tafsir pola lama (tradisional/klasik). Itulah alasan Abdul Mustaqim menyebut periode tersebut dengan istilah madzab tafsir periode Modern-Kontemporer.³⁸⁷

Dalam konteks sejarah peradaban Barat, para sejarawan mengatakan bahwa zaman modern dimulai sejak abad XV M, hingga abad XIX M atau kira-kira abad IX H hingga XIV H. Namun dalam konteks sejarah perkembangan madzab tafsir, periode modern dimulai sejak XVIII M atau sekitar abad XII H dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir modern Islam seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya *Tafhīm al-Qur'ān*, Abduh dan Rasyīd Ridha dengan *al-Manār*-nya, Maulana Abul Kalam Azad dengan *Tarjuman al-Qur'an*, Musthafā al-Maraghī dengan

³⁸⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 145-146.

³⁸⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer...*, h. 146.

tafsir al-Maraghī dan Jamāluddīn al-Qāsimī dengan *Mahāsin al-Ta'wīl*.³⁸⁸

Dinamika dan gagasan tafsir modern yang dirintis oleh para mufassir modern kemudian dilanjutkan oleh para penafsir kontemporer seperti Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zayd, Muhammad Abid al-Jabiri, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi dan tokoh-tokoh lainnya yang juga menaruh perhatian dalam kajian tafsir Alquran dengan modifikasi dan kritik sesuai dengan tuntutan zaman kontemporer dewasa ini.³⁸⁹ Di Indonesia, tokoh seperti Quraish Shihab dan Hamka juga termasuk dalam kategori penafsir Modern-Kontemporer yang semuanya terpanggil untuk melakukan kritik terhadap produk-produk penafsiran para ulama dulu yang dianggap tidak relevan lagi dengan tuntutan kebutuhan masyarakat modern.

Berdasarkan paparan di atas, merujuk pada diskursus tentang penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 membahas penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk menetap di rumah menurut penafsiran Periode Modern-Kontemporer, nampaknya dipandang lebih meluas oleh para penafsir. Menurut Quraish Shihab, persoalan terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 terkait wanita yang meninggalkan rumah dalam masa idah *raj'i* dipandang sebagai sesuatu yang sah-sah saja, dengan berlaku syarat. Dalam hal ini Quraish Shihab menyoroti mengenai penampilan wanita yang beridah *raj'i* supaya berpenampilan dan berdandan sewajarnya dan mengindari

³⁸⁸*Ibid.*, h. 147.

³⁸⁹*Ibid.*, h. 150.

penampilan yang berlebihan seakan-akan memamerkan dirinya untuk menarik perhatian atau malah sebaliknya dengan tampil dengan keadaan kusut untuk menarik simpatik orang lain.³⁹⁰ Beliau juga menambahkan bahwa wanita yang beridrah hendaknya tidak diperbolehkan untuk menghadiri acara atau pesta yang menampilkan aneka hiasannya. Namun, menurutnya larangan tersebut tidak berlaku apabila wanita yang beridrah tersebut keluar dari rumah untuk keperluan belajar atau mencari nafkah untuk kebutuhan diri dan anak-anaknya. Tujuan idah antara lain adalah untuk memelihara kehormatan wanita itu apabila ternyata mereka rujuk. Ini karena wanita yang diceraikan sering kali menjadi sorotan mata dan pembicaraan yang pada gilirannya dapat menimbulkan isu dan prasangka buruk terhadapnya.³⁹¹

Dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1, tempat tinggal mereka dinamai oleh ayat di atas *buyūtihinna* (rumah-rumah mereka). Padahal yang dimaksud ayat tersebut menurut Quraish Shihab adalah rumah milik suami mereka. Karena, apabila rumah tersebut milik mereka, tentu si suami tidak berhak menyuruh mereka keluar.³⁹² Ayat di atas menggunakan kata tersebut yang mengesankan bahwa rumah itu milik istri-istri yang diceraikan itu untuk mengisyaratkan bahwa mereka tinggal di rumah tersebut walaupun telah

³⁹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, vol. 14..., h. 135.

³⁹¹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, vol. 14..., h. 135-136.

³⁹²*Ibid.*, h. 134.

dicerai.³⁹³ Inilah makna yang di dari penyandaran rumah kepada mereka (isteri-isteri yang dicerai), seperti firman Allah SWT berikut ini:

وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ ... ٣٤³⁹⁴

Artinya:

“Dan ingatlah apa yang dibacakan di rumahmu dari ayat-ayat Allah dan hikmah (sunnah nabimu)...”³⁹⁵

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ... ٣٣³⁹⁶

Artinya:

“Dan hendaklah kamu tetap di rumahmu...”³⁹⁷

Dengan demikian, penyandaran tersebut bermakna hak atas tempat tinggal, bukan bermakna kepemilikan rumah.³⁹⁸ Perempuan berhak atas tempat tinggal ini karena pada masa idah itu, perempuan tersebut belum boleh kawin dengan pria lain. Kalau dia hamil, istri tersebut mengandung anak yang akan dinisbatkan namanya kepada bekas suami yang menceraikannya. Oleh karena itu, mayoritas ulama berpendapat adanya hak istri untuk mendapatkan tempat tinggal yang layak dari bekas suaminya selama ia menjalani masa idahnya.³⁹⁹ Isyarat dari Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 di atas kemudian diperkuat oleh penegasan Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 6 sebagaimana berikut ini:

³⁹³ *Ibid.*

³⁹⁴ Al-Ahzaab [33]: 34.

³⁹⁵ Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1432.

³⁹⁶ Al-Ahzaab [33]: 33.

³⁹⁷ Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1432.

³⁹⁸ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18..., h. 637.

³⁹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, vol. 14..., h. 134.

أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا
عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَى حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ
أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتَمِرُوا بِهِنَّ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ
تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْضِعْ لَهُ أُخْرَى ٦

Artinya:

Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. Dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya

Menurut hemat penulis, pendapat yang lebih komprehensif mengenai makna *buyūtihinna* (rumah-rumah mereka) dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dikemukakan Hamka. Beliau berpendapat bahwa makna *buyūtihinna* (rumah-rumah mereka) dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 yang memiliki maksud bahwa selama di dalam masa idah itu perempuan tersebut diberi hak oleh Allah SWT untuk tinggal di dalam rumah itu dan di dalam ayat ini dijelaskan bahwa selama dalam idah itu rumah tersebut masih rumah mereka, meskipun menyediakan rumah itu sejak semula ialah si suami. Oleh karena selama dalam pergaulan mereka telah hidup berdua dalam satu rumah, perempuan itu pun telah turut mempunyai rumah itu. Apalagi jika kehidupan rumah tangga atas dasar satu istri dalam membina rumah tangga, maka pada beberapa masyarakat berlaku adat yang bernama “gono-gini” atau “sarang dibagi, sekutu dibelah” atau “seguna sekaya” yang maksud dari ketiga istilah tersebut adalah satu, yaitu dua orang suami istri yang meninggalkan kampung halaman lalu berusaha dalam mencari

rizki, yang demikian itu tentu saja harta menjadi milik berdua. Maka dalam hal ini si laki-laki tidak boleh mengeluarkan istri yang diceraikan dalam masa idah dari dalam rumah itu sebelum lepas masa idahnya.⁴⁰⁰

Tentu saja selama di dalam masa idah itu terdapat juga kesepakatan dengan kesaksian keluarga terdekat kedua belah pihak bagaimana pembagian harta gono-gini tadi kalau perceraian tetap diteruskan, mana yang milik berdua yang akan dibagi mana yang yang jelas milik si istri yang akan dibawa keluar setelah idahnya sampai dan mana pula harta suaminya yang tidak boleh diganggu gugat.⁴⁰¹

Memang di dalam kitab-kitab tafsir lama hal ini tidak diuraikan panjang sampai sedemikian rupa. Tetapi dalam ayat sendiri terbuka jalan untuk dibicarakan yaitu adanya kalimat rumah-rumah mereka, yang membayangkan bahwa perempuan ada hak milik atas rumah suaminya itu. Dan hukum syara` pun mengakui bahwa suatu adat istiadat yang tidak bertentangan dengan ketentuan agama tetap diakui. Dalam ketentuan ushul fikih disebutkan

العرف قاضٍ و العادة محكمة

Artinya:

Urf berlaku sebagai penentuan keputusan, adat berlaku sebagai dasar hukum

⁴⁰⁰Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 9: Diperkaya Dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra Dan Psikologi*, Jakarta: Gema Insani, 2015, h. 186.

⁴⁰¹Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 9: Diperkaya Dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra Dan Psikologi...*, h. 186.

Arti *urf* dengan adat itu hampir sama, yaitu kebiasaan-kebiasaan, adat istiadat atau adat yang teradat dalam suatu masyarakat. Maka selama *urf* dan adat itu tidak melanggar syariat yang *sharih* (jelas), keduanya pun dapat dijadikan dasar hukum.⁴⁰²

Setelah diterangkan bagaimana larangan suami untuk mengeluarkan istrinya dari rumah dan si istri juga dilarang untuk keluar dari rumah tersebut, kemudian pada lanjutan ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 ini diterangkan juga bahwa laki-laki boleh mengeluarkan perempuan tersebut dari dalam rumahnya, apabila ada kesalahan si perempuan melakukan *fahisyah* (perbuatan keji yang terang).⁴⁰³

... لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ
... ١

Artinya:

“...Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...”

Kata *fahisyah* biasa digunakan Alquran untuk makna berzina dan yang setingkat dengannya, misalnya seperti homoseksual. Sedangkan keluar rumah yang diizinkan Allah SWT sebagaimana yang dikemukakan oleh Ath-Thabari dalam *Tafsir Ath-Thabari* adalah keluar rumah untuk menjalani hukuman *hadd*.⁴⁰⁴ Tetapi tidak selalu demikian, para ulama berbeda pendapat tentang maksud tersebut disini. Ada yang memahaminya

⁴⁰²*Ibid.*

⁴⁰³Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 9: Diperkaya Dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra Dan Psikologi...*, h. 186-187.

⁴⁰⁴Abu Ja'far Muhammad bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, jilid 19, terj. Anshari Taslim, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009, h. 150.

dalam arti mengucapkan kata-kata tidak senonoh, bertengkar dengan tetangga atau mertua, dan semacamnya yang justru dapat menimbulkan *mudharat* yang lebih besar jika ia terus berada di dalam rumah. Memerintahkannya keluar itu merupakan pilihan buruk yang harus dilakukan agar tidak terjadi yang lebih buruk.⁴⁰⁵ Pendapat seperti ini berdekatan dengan yang dikemukakan oleh Syaikh Muhammad Ali Ash-Shabuni bahwa makna *fahisyah* di sini adalah ucapan buruk kepada mertua dan tajamnya lidah. Maka akibat dari perilaku istri yang diceraikan tersebut boleh untuk dikeluarkan dan hilang haknya terhadap rumah (tempat tinggal).⁴⁰⁶

Ada juga yang mengartikan kata *fahisyah* pada ayat ini dalam arti kedurhakaan, seperti mencuri, memaki-maki atau keluar rumah tanpa izin suami.⁴⁰⁷ Ada juga ulama yang memahami pengecualian pada Q.S. At-Talāq [65]: 1 di atas tertuju kepada seluruh kandungan penggalan kalimat *wa lā yakhrujna* (janganlah mereka keluar), dengan demikian kata *fahisyah* tidak harus dipahami dalam arti tertentu. Cukup dengan menunjuk salah satu dari aneka kedurhakaan yang sangat buruk. Penganut pendapat ini memahami ayat tersebut berarti, “*janganlah mereka keluar kecuali jika mereka ingin melakukan fahisyah*”. Ini bertujuan untuk

⁴⁰⁵*Ibid.*, h. 152.

⁴⁰⁶Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan...*, h. 387.

⁴⁰⁷M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran*, vol. 14..., h. 134-135.

menggambarkan betapa buruknya jika mereka keluar dari rumah pada masa idah.⁴⁰⁸

Namun, dari beberapa penafsiran mengenai makna *fahisyah* di sini penulis lebih condong kepada pendapat bahwa makna *fahisyah* yang dimaksud adalah segala bentuk kemaksiatan. Itu karena kata *fahisyah* sendiri digunakan untuk menyatakan suatu perbuatan buruk yang melampaui batas. Zina termasuk salah satu dari itu, demikian pula pencurian, perlakuan kasar terhadap saudara ipar, keluarnya seorang istri dari rumah yang ditetapkan untuknya menghabiskan masa idah dan lain-lain. Perbuatan bagaimanapun yang dilakukan oleh seorang istri, padahal dia masih dalam masa idah, maka suaminya berhak mengeluarkannya dari rumah, karena dianggap telah melakukan *fahisyah*.

B. Penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap di Rumah dalam Masa Idah *Raj'i* Menurut Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman

Hal yang menarik untuk dicermati dan diteliti dalam kehidupan beragama pada umumnya tidak terkecuali kehidupan beragama Islam adalah fenomena dan kenyataan yang menunjukkan bahwasanya kehidupan umat beragama dalam keseharian mereka sangat tergantung dan ditentukan oleh teks-teks, nash-nash dan kepustakaan keagamaan yang mereka miliki baik yang terkait dengan persoalan ibadah semata maupun tata hubungan sosial-keagamaan, sosial-ekonomi dan budaya. Jika timbul persoalan dalam kehidupan sehari-hari, pada umumnya mereka tidak segera menyelesaikan persoalan tersebut

⁴⁰⁸*Ibid.*, h. 135.

secara spontan dengan menggunakan *common sense*, tetapi selalu merujuk terlebih dahulu kepada uraian teks-teks dan kitab-kitab keagamaan yang mereka miliki dan yang pernah mereka telaah dan pelajari dahulu, tanpa mempertimbangkan lebih jauh dalam konteks dan situasi apa dan bagaimana teks, kitab-kitab atau fatwa-fatwa dahulu itu tertulis.⁴⁰⁹

Pola dan metode penyelesaian persoalan dengan merujuk pada uraian teks-teks dan kitab-kitab keagamaan tanpa terlalu memperdulikan konteks sosial, ekonomi, politik dan budaya ketika teks itu tertulis atau ayat-ayat turun dan bagaimana konteks sosial, ekonomi, politik, budaya pada era sekarang (*ahistoris*) dianggap kurang cocok untuk diterapkan pada penyelesaian persoalan kondisi sekarang.⁴¹⁰ Pola demikian apabila diterapkan pada penafsiran kitab suci khususnya penafsiran Alquran, pola tersebut lebih bersifat *re-productive* dan kurang bersifat *productive*. Penafsiran yang bersifat *re-productive* lebih menonjolkan porsi pengulangan khazanah-khazanah intelektual Islam klasik yang dianggap sakral, sedangkan penafsiran yang bersifat *productive* lebih menonjolkan perlunya memproduksi makna baru yang sesuai dengan tingkat tantangan perubahan dan perkembangan konteks sosial-ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi kehidupan umat Islam kontemporer tanpa meninggalkan misi utama makna moral dan pandangan hidup Alquran.⁴¹¹

⁴⁰⁹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, h. 136.

⁴¹⁰*Ibid.*, h. 139.

⁴¹¹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif...*, h. 139.

Dalam konteks demikian, Fazlur Rahman menyatakan bahwa legislasi Alquran jika diamati dengan seksama menunjukkan adanya prinsip-prinsip atau seruan yang berorientasi kepada ideal moral, yakni pesan yang ingin dicapai oleh Alquran. Inilah elan dasar dari nilai ajaran Islam. Hanya saja, legislasi perwujudan nilai-nilai yang termaktub dalam Alquran lantas menyesuaikan dengan kondisi masyarakat saat Alquran diturunkan (*legal-spesifik*) sehingga dalam menanggapi dan menyelesaikan persoalan kontemporer diperlukan penyesuaian dalam penafsiran ayat Alquran.⁴¹² Sebab ideal moral bersifat universal. Pada tataran ini Alquran dianggap berlaku untuk setiap masa dan tempat (*shalih li kulli zaman wa makan*). Alquran juga dipandang elastis dan fleksibel. Sedangkan legal spesifiknya lebih bersifat partikular. Hukum yang terumus secara tekstual disesuaikan dengan kondisi masa dan tempat.⁴¹³ Konsep penafsiran inilah yang kemudian dikenal oleh kebanyakan orang sebagai hermeneutika *double movement* (gerak ganda) yaitu suatu metode penafsiran yang memuat di dalamnya 2 (dua) gerakan. Gerakan pertama berangkat dari situasi sekarang menuju ke situasi masa Alquran diturunkan dan gerakan kedua kembali lagi, yakni dari situasi masa Alquran diturunkan menuju ke masa kini.⁴¹⁴

Kedua gerakan dalam penafsiran *double movement* Fazlur Rahman di atas memiliki langkah operasinya tersendiri. Gerakan pertama terdiri dari dua

⁴¹²Ghufron A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, h. 123.

⁴¹³Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 56-57.

⁴¹⁴Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985, h. 6.

langkah yakni memperhatikan konteks mikro dan makro ketika Alquran diwahyukan (sosio-historis). Kemudian menggeneralisasi respons spesifik Alquran atas konteks itu sembari menentukan tujuan moral-sosial (ideal moral) umum yang diinginkan di balik respons spesifik (legal spesifik) itu. Adapun gerakan kedua yaitu berusaha menerapkan nilai dan prinsip umum tersebut pada konteks pembaca Alquran kontemporer.⁴¹⁵

Oleh karena penulisan ini memfokuskan pada penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai larangan perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk keluar dari rumah dengan menggunakan metode penafsiran *double movement* Fazlur Rahman, maka yang akan dibahas selanjutnya adalah penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dalam perspektif *double movement* Fazlur Rahman.

1. Gerakan Pertama: Operasi Pendekatan Sosio-Historis dan Pembedaan Antara Legal Spesifik dari Ideal Moral

Ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 merupakan dalil Alquran yang kerap dikutip sebagai basis larangan perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk keluar dari rumah. Adapun bunyi Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 adalah sebagai berikut:

...لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ...⁴¹⁶

Artinya:

“...Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang...”⁴¹⁷

⁴¹⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

⁴¹⁶Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.

⁴¹⁷Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955.

Ayat di atas dipahami oleh sebagian besar ulama sebagai larang bagi wanita yang ditalak *raj'i* untuk keluar dari rumah. Padahal untuk memahami pesan Alquran yang disiratkan oleh ayat di atas melalui penafsiran dengan menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman, penelusuran sosio-historis hendaknya dilakukan, yakni memperhatikan konteks mikro dan makro ketika Alquran diwahyukan. Dalam konteks makro, sejarah masa lalu menceritakan bahwa tatanan yang berlaku pada masyarakat di Jazirah Arab semasa turunnya Alquran adalah sistem patriarkhi atau kebapakan, yakni suatu budaya yang dibangun di atas struktur dominasi dan subordinasi yang menuntut adanya hirarki.⁴¹⁸ Sistem patriarkhi merupakan budaya yang menempatkan pria di atas segalanya (utama), di mana pria serta pengalaman yang dimilikinya dipandang sebagai norma. Sedangkan perempuan sebagai *second sex* berada dalam kondisi yang sangat menderita dan tidak memiliki kebebasan hidup yang layak.⁴¹⁹ Hal ini dapat dibuktikan dengan fakta sejarah yang mencatat beberapa peristiwa yang membuktikan bahwa perempuan menjadi subordinat pria, diantaranya pembunuhan terhadap bayi perempuan, perbudakan, perkawinan *mut'ah*, poligami (tidak terbatas jumlahnya), konsep talak (perceraian) dan idah yang dalam praktiknya

⁴¹⁸ Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994, h. 108.

⁴¹⁹ Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 34.

sangat merugikan pihak perempuan. Fakta sejarah ini tentu saja merendahkan dan mengancam keberadaan perempuan itu sendiri.⁴²⁰

Dominasi peran laki-laki (patriarkhis) ini semakin terlihat apabila di lihat dalam konteks struktur sosial-politik-ekonomi yang berjalan di masyarakat Arab secara luas saat itu. Dalam sistem itu, laki-laki memikul kewajiban yang lebih berat dari pada perempuan, dimana mereka bertugas membela dan mempertahankan seluruh anggota keluarga, serta bertanggung jawab memenuhi seluruh kebutuhan anggota keluarga termasuk memberikan maskawin kepada perempuan. Konsekuensinya, relasi gender dalam masyarakat seperti ini cenderung menampilkan pola relasi yang dicirikan penentuan wanita oleh laki-laki karena kekuasaan yang dimilikinya sehingga laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan institusi, mulai menjadi kepala rumah tangga, kepala suku hingga persekutuan suku-suku. Termasuk wewenang laki-laki adalah memimpin seremonial upacara-upacara keagamaan. Promosi karier dalam berbagai profesi masyarakat bergulir hanya di kalangan laki-laki. Laki-laki lebih banyak bertugas di ruang publik, sedangkan wanita di ruang privat terkait dengan urusan reproduksi dan urusan domestik keluarga.⁴²¹

Lebih jauh budaya bernuansa patriarkhis ini juga termanifestasi dalam langgam bahasa yang digunakan. Artinya, bahasa yang dipakai komunitas inipun sedikit banyak mencerminkan dominasi budaya patriarki

⁴²⁰Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 59-60.

⁴²¹Ahmad Khoirul Fata dan Mustofa, "Menyoal Kontekstualisasi Hukum Islam Tentang Poligami", *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13 No. 2, Desember 2013, h. 427.

ini. Dalam tatanan sosial seperti ini, Alquran kemudian diturunkan. Sebagai kitab pedoman, tentu saja Alquran berbicara dalam lingkup bahasa manusia. Dan kebetulan bahasa Arab yang terpilih untuk menjadi sarana ekspresinya. Sehingga, mau-tidak mau harus ada penyesuaian redaksi transformasi pesan ketuhanan (ayat-ayat Alquran) dengan kaidah bahasa Arab. Pada titik ini, terjadi penerjemahan pesan yang tidak bisa utuh karena terhalang faktor bahasa dan budaya. Pesan Islam yang egaliter dan berkeadilan terpaksa harus termanifestasi dalam bentuk yang tidak berimbang, karena memang demikian tuntutan budaya saat itu. Namun demikian, bukan berarti bahwa ajaran Islam yang egaliter dan berkeadilan terhalang oleh bingkai konstruk budaya Arab.⁴²² Pada dasarnya, sejatinya Alquran tidak serta merta membenarkan seluruh tatanan sosial masyarakat pada saat itu, justru kehadiran Alquran seperti revolusioner terhadap budaya masyarakat. Namun demikian, Alquran tidak langsung merubah tatanan budaya masyarakat pada saat itu kecuali bertahap (*tadrij fi tasyri'*).⁴²³ Hal ini dapat dibuktikan dengan mengkaji awal mula kehadiran Islam.

Ketika Islam datang, yang dibawa Muhammad dengan misinya untuk menciptakan tata sosio-moral yang adil, egaliter (khususnya mengangkat derajat perempuan) serta berlandaskan iman, tentu saja tidak membiarkan fenomena-fenomena tersebut tetap berlangsung. Akan tetapi,

3. ⁴²²M. Fahimul Fuad, "Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an", Fahimulfuad@gmail.com, h.

⁴²³M. Fahimul Fuad, "Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an" ..., h. 3-4.

karena kukuhnya pranata-pranata sosial tersebut dalam struktur masyarakat, maka tidaklah mungkin kalau pranata-pranata tersebut langsung dihapus atau dilarang seketika oleh Alquran karena akan menimbulkan gejolak sosial yang besar. Apalagi pada waktu berada di Makkah Nabi Muhammad SAW dan pengikut-pengikutnya masih merupakan golongan minoritas yang tertekan, maka fenomena-fenomena tersebut ditangani oleh Alquran secara persuasif dan setahap demi setahap, tentu saja dengan menyesuaikan situasi dan kondisi objektif kaum muslimin saat itu, baik di Makkah maupun di Madinah.⁴²⁴

Dari paparan di atas telah digambarkan secara jelas bagaimana konteks makro ketika Alquran diwahyukan. Adapun konteks mikro, yakni situasi sempit di lingkungan Nabi Muhammad ketika ayat Alquran diturunkan, maka dalam langkah ini *asbabun nuzul* ayat memiliki peranan yang sangat penting.⁴²⁵ Namun, sepanjang penelusuran yang telah penulis lakukan masih belum ditemukan penjelasan *asbabun nuzul* mengenai sebab turunnya ayat sebagai dasar informasi mengenai ketentuan untuk berdiam di rumah bagi wanita yang diceraikan oleh suaminya yang termaktub pada Q.S. Al-Talāq [65]: 1. Akan tetapi, terdapat beberapa hadist yang berhubungan dengan ayat tersebut diantaranya adalah hadist yang diriwayatkan Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf tentang

⁴²⁴Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 60.

⁴²⁵Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 52-53.

Fatimah binti Qais yang meminta izin keluar dari rumah setelah ditalak

Abu Amr bin Hafsh bin Mughirah sebagaimana berikut:

عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ أَبِي عَمْرٍو بْنِ حَفْصٍ بْنِ الْمُغِيرَةِ فَطَلَّقَهَا آخِرَ ثَلَاثِ طَلِيقَاتٍ فَرَزَعَتْ أَنَّهَا جَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْتَفْتِيهِ فِي خُرُوجِهَا مِنْ بَيْتِهَا فَأَمَرَهَا أَنْ تَنْتَقِلَ إِلَى ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ الْأَعْمَى فَابِي مَرْوَانَ أَنْ يُوصِدَّ قَهْرُهَا فِي خُرُوجِ الْمُطَلَّاقَةِ مِنْ بَيْتِهَا وَقَالَ عُرْوَةُ: إِنَّ عَائِشَةَ أَنْكَرَتْ ذَلِكَ عَلَى فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ.

Artinya:

Diriwayatkan dari Abu Salamah bin Abdurrahman bin Auf bahwa Fatimah binti Qais pernah mengabarkan kepadanya bahwa dia dahulu adalah istri Abu Amr bin Hafsh bin Mughirah, lalu suaminya menalakinya sampai tiga kali. Maka, menurut pengakuannya, dia pergi menghadap Rasulullah SAW untuk memohon fatwa tentang boleh atau tidaknya dia meninggalkan rumahnya. Kemudian beliau menyuruhnya agar pindah ke rumah Ibn Ummi Maktum yang buta (anak saudara ayahnya). Akan tetapi, Marwan tidak mau membenarkan berita dari Fatimah binti Qais, yaitu tentang diperbolehkannya seorang wanita dalam idah talak bain keluar dari rumahnya. Dan `Urwah berkata bahwa Aisyah membantah hal itu kepada Fatimah binti Qais.⁴²⁶

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتَ قَيْسٍ قَالَتْ: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ زَوْجِي طَلَّقَنِي ثَلَاثًا وَأَخَافُ أَنْ يُقْتَحَمَ عَلَيَّ، قَالَ: فَأَمَرَهَا فَتَحَوَّلَتْ.

Artinya:

Diriwayatkan oleh Fatimah binti Qais: Saya berkata, “Wahai Rasulullah, suami saya menalak saya tiga kali. Apabila tetap tinggal dirumahnya, saya khawatir keselamatan saya akan terancam”. Abu Hisyam berkata: “Kemudian beliau memerintahkannya agar pindah rumah”.⁴²⁷

Kedua hadist di atas memang menjelaskan bahwa Rasulullah SAW mengizinkan Fatimah binti Qais untuk keluar dari rumah suaminya pada masa idahnya, akan tetapi hadist di atas bukan terkait dengan talak *raj'i*

⁴²⁶H.R. Muslim No. 861, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485-487.

⁴²⁷H.R. Muslim No. 860, *Ibid.*, h. 485.

tetapi pada talak *ba'in* (talak tiga). Kendati perlu digarisbawahi bahwa alasan untuk menjaga diri dari ancaman keselamatan juga termasuk bagian dari motif yang dapat dibenarkan untuk seorang istri keluar dari dalam rumah pada masa idahnya. Adapun hadist lain yang secara jelas memperbolehkan seorang istri yang ditalak *raj'i* untuk keluar dari rumahnya terdapat pada hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah yang menceritakan bibinya, sebagai mana berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: طَلَّقْتُ خَالَتِي، فَأَرَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَزَجَرَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَتَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "بَلَا، فَجِدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"⁴²⁸

Artinya:

"Diriwayatkan dari Jabir bin Abidillah r.a: Bibi saya (saudara ibu) pernah diceritakan oleh suaminya, lalu dia ingin pergi untuk memetik pohon kurmanya, tetapi ada seorang laki-laki yang melarangnya keluar rumah. Kemudian dia pergi menghadap Rasulullah SAW menanyakan hal itu, lalu beliau bersabda: "Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon kurmamumu, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan".⁴²⁹

Dari hadist di atas sama sekali tidak menunjukkan bahwa seorang wanita yang menjalani masa idah *raj'i* tidak boleh untuk keluar dari rumah dan dari hadist ini juga tersirat suatu makna bahwa seorang istri dalam masa idah dapat keluar dari rumahnya, namun berlaku syarat. Dalam kasus ini, seorang istri yang menjalani masa idah boleh untuk keluar dari rumah suaminya untuk memenuhi kebutuhan dirinya. Hal ini sejalan dengan pendapat Imam Malik bahwa wanita yang sedang beridrah itu boleh keluar

⁴²⁸H.R. Muslim No. 859, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485.

⁴²⁹*Ibid.*

pada siang hari untuk memenuhi keperluannya, namun (hukum dasarnya) dia harus berada di dalam rumahnya pada siang hari.⁴³⁰

Setelah memperhatikan gambaran mengenai situasi sosio-historis dari Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 di atas, maka langkah selanjutnya dalam penafsiran dengan menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman ini adalah menggeneralisasi respons spesifik dari Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dengan menentukan tujuan moral-sosial (ideal moral) umum yang diinginkan di balik respons spesifik (legal spesifik) Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.

Sehubungan hal tersebut, apabila mengaitkan kandungan dari hadis yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah tentang bibinya di atas, pesan terdapat dalam Alquran dari ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 sebenarnya bukanlah dimaksudkan untuk perempuan berdiam diri di dalam rumah selama menjalani masa idah. Perintah dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 justru ditujukan kepada pihak suami untuk memberikan perlindungan terhadap perempuan selama masa idah dan memerintahkan pihak suami agar memberikan nafkah *mut'ah* selama masa idah untuk istri yang mereka talak. Hal ini sejalan dengan Q.S. Al-Baqarah [2]: 241 sebagaimana berikut ini:

وَالْمُطَلَّقَاتُ مَتْعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ٢٤١⁴³¹

Artinya:

Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) *mut'ah* menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa⁴³²

⁴³⁰ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18..., h. 638.

⁴³¹ Q.S. Al-Baqarah [2]: 241.

Inilah ideal moral yang hendak dituju Alquran yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1. Ideal moral yang merupakan tujuan dasar moral yang dipesankan oleh Alquran, dalam konteks ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 jelas mengisyaratkan perlindungan terhadap perempuan (mantan istri).

Adapun alasan Alquran melarang perempuan yang diceraikan suami untuk keluar dari rumah pada masa idah dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 semata-mata dimaksudkan sebagai solusi yang bersifat segera dan sementara, karena pada saat turunnya ayat itu kondisi sosial masyarakat Arab menempatkan perempuan pada posisi yang tidak memberikan jaminan keamanan terhadap diri mereka, sehingga Alquran memerintahkan para suami untuk tidak mengeluarkan mantan isteri yang mereka ceraikan dari rumah mereka sebagai bentuk perlindungan terhadap diri mantan isteri mereka, supaya perempuan yang mereka ceraikan juga dapat menjaga kehormatan mantan suami mereka dan juga menjaga diri terutama rahimnya dari percampuran nasab.

Selama ini penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 oleh para ulama hanya dipahami sebagai larangan bagi perempuan dalam masa idah untuk keluar rumah. Misalnya Al-Qurthubi dalam *Tafsir Al-Qurthubi*, ia mengatakan Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 yang artinya “*Janganlah kamu mengeluarkan mereka dari rumah mereka*” memiliki maksud bahwa suami tidak berhak mengeluarkan istrinya yang diceraikan dan melarang istri yang diceraikan oleh suaminya keluar dari dalam rumah tempat berlangsungnya

⁴³²Bachtiar Surin, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 1..., h. 134.

rumah tangga, sepanjang sang istri masih berada dalam masa idah.⁴³³ Menurut penafsiran dengan menggunakan perspektif hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman ini, larangan perempuan untuk keluar pada masa idah *raj`i* yang termaktub dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 hanya menunggu waktu yang tepat untuk menghapusnya. Karena hal ini sangat tergantung pada kondisi sosial yang siap untuk menerimanya. Perlu diingat bahwa kehadiran pesan-pesan Alquran pada umumnya juga mengiringi tradisi dan budaya masyarakat di zamannya (*shalih li kulli zaman wa makan*). Alquran melarang bagi perempuan yang diceraikan untuk keluar dari rumah karena ketidakmungkinan menjamin keselamatan diri perempuan tanpa adanya perlindungan laki-laki pada saat ayat tersebut turun. Sehingga dalam hal demikian, ideal moral Alquran harus berkompromi dengan kondisi aktual masyarakat Arab pada abad ke-7 yang tidak memberikan jaminan keamanan kepada kaum perempuan sehingga secara legal tidak bisa ditetapkan sebagaimana ideal moral kehendaki secara seketika, sebab hal demikian justru akan menghancurkan ideal moral itu sendiri.

2. Gerakan Kedua: Penyesuaian Tujuan Moral-Sosial Umum dengan Konteks Sekarang

Ketika gerakan pertama ditujukan untuk mengungkap hal-hal yang spesifik ke pengkajian dan sistematika prinsip-prinsip umum, nilai-nilai serta tujuan jangka panjang yang menjadi tujuan moral-sosial umum yang diinginkan oleh Alquran. Pada gerakan kedua ini lebih ditekankan kepada

⁴³³ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi...*, h. 637.

usaha untuk menerapkan nilai dan prinsip umum ke pandangan spesifik yang harus diformulasikan dan direalisasikan pada masa sekarang.⁴³⁴ Dalam hal ini, perlu adanya kajian yang cermat atas situasi sekarang dan menganalisa unsur-unsur komponennya, sehingga dapat menilai situasi sekarang dan menentukan prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai Alquran secara baru pula.⁴³⁵ Sederhananya pada gerakan kedua ini adalah upaya untuk mengkontekstualisasikan ulang Alquran berdasarkan kebutuhan masa kini.

Selanjutnya yang menjadi persoalan inti, terkait dengan penafsiran dan pengaplikasian Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai larangan perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk keluar rumah pada masa kini, maka seharusnya terlebih dahulu untuk dipahami bagaimana keadaan konteks ayat tersebut berbicara serta mencari alasan di balik pemberlakuan ayat tersebut. Sebagaimana yang telah dipaparkan pada gerakan pertama dari penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 ini diceritakankan bahwa kondisi tatanan yang berlaku pada masyarakat di Jazirah Arab semasa turunnya Alquran adalah sistem patriarkhi atau kebapakan dimana dominasi peran laki-laki (patriarkhis) sangat kontras apabila dibandingkan dengan peran yang dijalani kaum perempuan sebagai *second sex* pada tatanan tersebut dengan kondisi kehidupan yang sangat menderita dan tidak memiliki kebebasan

⁴³⁴Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman...*, h. 59.

⁴³⁵Jazim Hamidi, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial...*, h. 51.

hidup yang layak.⁴³⁶ Dominasi peran laki-laki (patriarkhis) semakin terlihat pada konteks struktur sosial-politik-ekonomi, di mana laki-laki memikul kewajiban yang lebih berat dari pada perempuan, dimana mereka bertanggung jawab menafkahi perempuan termasuk memberi maskawin, sedangkan perempuan bergantung secara ekonomi kepada suami. Konsekuensinya, relasi gender dalam masyarakat seperti ini cenderung menampilkan pola relasi yang dicirikan penentuan wanita oleh laki-laki karena kekuasaan yang dimilikinya sehingga laki-laki memonopoli kepemimpinan dalam semua tingkatan institusi, mulai menjadi kepala rumah tangga, kepala suku hingga persekutuan suku-suku. Termasuk wewenang laki-laki adalah memimpin seremonial upacara-upacara keagamaan. Promosi karier dalam berbagai profesi masyarakat bergulir hanya di kalangan laki-laki. Laki-laki lebih banyak bertugas di ruang publik, sedangkan wanita di ruang privat terkait dengan urusan reproduksi dan urusan domestik keluarga.⁴³⁷

Dengan kondisi sosial masyarakat Arab yang menempatkan perempuan pada posisi yang tidak memberikan jaminan keamanan terhadap diri mereka, apalagi perempuan pada masa itu juga masih bergantung secara ekonomi kepada suami, maka sangatlah wajar apabila Alquran memerintahkan para suami untuk tidak mengeluarkan mantan isteri yang mereka ceraikan dari rumah mereka pada saat itu sebagai

⁴³⁶Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim...*, h. 34.

⁴³⁷Ahmad Khoirul Fata dan Mustofa, "Menyoal Kontekstualisasi Hukum Islam Tentang Poligami", *Jurnal Al-Ulum*, Vol. 13, No. 2, Desember 2013, h. 427.

bentuk perlindungan terhadap diri mantan isteri mereka, supaya perempuan yang mereka ceraikan juga dapat menjaga kehormatan mantan suami mereka dan juga menjaga diri terutama rahimnya dari percampuran nasab.

Namun pandangan terhadap perempuan yang demikian sudah sangat jauh bergeser apabila dibandingkan dengan kondisi perempuan pada era modern saat ini. Peran dan status perempuan pada masa sekarang telah mengalami transformasi dimana perempuan memiliki tempat untuk terlibat aktif di wilayah publik, yang menunjukkan bahwa secara sosial perempuan telah mampu bersaing dengan laki-laki. Para perempuan saat ini juga lebih terpelajar. Bahkan di beberapa daerah perempuan menjadi pemimpin, baik dalam negara maupun perusahaan. Dalam ranah privat pun, perempuan bersama laki-laki sama-sama memiliki peran dalam memenuhi fungsi ekonomi keluarga.⁴³⁸ Bahkan dalam beberapa kasus yang terjadi di masyarakat justru ditemui wanita yang menjadi tulang punggung keluarga, bukan laki-laki yang secara kodrat merupakan kepala keluarga yang berkewajiban untuk memberikan nafkah.⁴³⁹

Pandangan di atas menunjukkan bahwa ada begitu banyak pergeseran yang terjadi antara masa pewahyuan dan masa kini. Dan seperti

⁴³⁸Hatib Rachmawan, "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed", *Jurnal Afkaruna*, Vol. 9, No. 2, Juli - Desember 2013, h. 159. Lihat juga Vicky Izza El Rahma, "Menimbang Kaidah Penafsiran Hermeneutika Alquran Dan Kaidah Tafsir Dalam Proyek *Tajdīd*", *Jurnal SYAIKHUNA*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2015, h. 196-197.

⁴³⁹Lihat Hasan As'ari, "Pelaksanaan Nafkah Keluarga Oleh Istri Ditinjau Menurut Perspektif Hukum Islam (Studi kasus di Kelurahan Tambusai Tengah Kecamatan Tambusai Kabupaten Rokan Hulu)", *Skripsi Sarjana*, Riau: Fakultas Syari'ah Dan Ilmu Hukum UIN Sultan Syarif Kasim, 2012, h. 3-5.

disepakati pada penjabaran gerakan pertama dengan menggunakan penafsiran hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman sebelumnya bahwa yang termaktub di dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 merupakan legal spesifik, yakni ketentuan hukum yang diterapkan secara khusus dan lebih bersifat partikular (hanya berlaku pada situasi dan kondisi sebagaimana pada masa pewahyuan). Konsekuensinya, pengaplikasian ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai larangan perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk keluar rumah dapat berubah jika situasi dan kondisinya juga berubah atau dalam pengertian lain, ayat ini bisa diaplikasikan berbeda dengan bunyi literal ayat. Dengan demikian, untuk aplikasi yang bersifat operasional terkait penginterpretasian terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 sangat bergantung pada kasus per kasus yang dihadapi. Misalnya pada kasus perempuan yang berperan sebagai tulang punggung keluarga atau bekerja menafkahi keluarganya, dalam hal demikian larangan untuk keluar dari rumah sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tidak berlaku terhadapnya.

Imbas dari ketentuan ini juga berpengaruh pada persoalan pembagian harta gono-gini pasca masa idah berakhir, khususnya terkait hak kepemilikan tempat tinggal. Dalam hal ini, pembagian atas hak tempat tinggal bisa saja si suami harus merelakan untuk keluar dari rumah tersebut dan kepemilikan atas rumah tersebut menjadi miliki si istri karena selama berumah tangga si istrilah yang menafkahi keluarga. Namun perlu digarisbawahi, bahwa tidak dapat ditutup kemungkinan pembagian atas

kepemilikan tempat tinggal ini bisa ditempuh dengan jalan musyawarah antara keduanya.

C. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 Tentang Menetap Di Rumah Dalam Masa Idah Raj'i Menurut Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman Dalam Persepektif Ushul Fikih

Studi ushul fikih memiliki peran penting dalam istinbath hukum bilamana dalam masyarakat muslim dihadapkan kepada masalah-masalah baru yang hukumnya tidak terdapat dalam perbendaharaan fikih lama. Di samping itu, dengan maraknya para peminat hukum Islam melakukan perbandingan mazhab bahkan untuk mengetahui mana pendapat yang lebih kuat, serta adanya upaya untuk memperbaharui hukum Islam. Dengan studi ushul fikih seseorang akan memperoleh kemampuan untuk memahami ayat-ayat hukum dalam Alquran dan hadis-hadis hukum dalam sunah Rasulullah, kemudian mengistinbathkan hukum dari sumber tersebut. Dalam ushul fikih, seseorang akan memperoleh pengetahuan bagaimana seharusnya memahami sebuah ayat atau hadis dan bagaimana cara mengembangkannya.⁴⁴⁰ Oleh karena pada penulisan ini memfokuskan pada analisis penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dengan menggunakan hermeneutika Fazlur Rahman mengenai menetap di rumah pada masa idah *raj'i* melalui kajian ushul fikih, maka yang akan dibahas selanjutnya adalah penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut dalam perspektif ushul fikih.

⁴⁴⁰Satria Effendi, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2013, h. 15.

1. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai menetap di rumah pada masa idah *raj'i* dalam kajian *Istihsān*

- a. Pengertian *Istihsān*

Istihsān merupakan salah satu perangkat yang banyak memiliki kontribusi untuk digunakan dalam penyelesaian hukum Islam walaupun kedudukannya masih diperdebatkan dikalangan pakar ushul fikih.⁴⁴¹ Dilihat dari segi bahasa berasal dari kata *al-hasan* yang berarti sesuatu yang baik.⁴⁴² *Istihsān* ini juga dimaknai dengan arti “adanya sesuatu kebaikan” atau “mencari yang paling baik untuk diikuti dan diterapkan karena pada dasarnya hal yang baik itu diperintahkan untuk melakukannya”.⁴⁴³ Para pakar ushul fikih tampaknya tidak berbeda pendapat mengartikan *Istihsān* secara bahasa, dan perbedaan tersebut baru muncul ketika mereka menguraikan hakikat dari metode ini.

Hal tersebut seperti yang dikemukakan Abu Hanifah bahwa *Istihsān* merupakan pen-*takhsis*-an lafaz yang umum *`āmm* dengan salah satu pendapat sahabat yang menyalahi *qiyas*. Senada dengan pendapat tersebut, Malik memandang bahwa men-*takhsis* lafaz yang umum dengan *mashlahah* juga disebut dengan *Istihsān*.⁴⁴⁴ Pendapat

⁴⁴¹Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 89. Keragaman pendapat ini dipengaruhi oleh berbagai faktor, salah satunya adalah karena adanya perbedaan dalam penerapan konsep ushul fikih di antara para mujtahid. Lihat Muh. Nashirudin, “*Istihsān dan Formulasinya (Pro Kontra Istihsān dalam Pandangan Mazhab Hanafi dan Syafi'i)*”, Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43 No. I, 2009, h. 161-162.

⁴⁴²Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 89.

⁴⁴³*Ibid.*

⁴⁴⁴Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā' Al-Ma'nawī Asy-Syātībī...*, h. 143-144.

tersebut dipahami oleh sebagian ulama madzhab Maliki dengan menafsirkan *Istihsān* sebagai penggunaan *mashlahah* partikular ketika bertentangan dengan *qiyas jali*. Artinya mendahulukan *istidlal al-mursal* dari *al-qiyas*.⁴⁴⁵ *Istihsān* dalam pengertian Maliki tersebut tampak serupa dengan yang dikemukakan oleh madzhab Hambali yakni meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada hukum yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya.⁴⁴⁶

Selain penafsiran di atas, sebagian Hanafiyah memandang bahwa *Istihsān* adalah *qiyas* yang wajib diamalkan dalam konteks efektivitas '*illah qiyas khafi*' yang lebih kuat ketimbang '*illah qiyas jali*'. Jadi, *Istihsān* dalam pengertian ini adalah mengambil efek atau pengaruh yang lebih kuat dari kedua *qiyas* tersebut.⁴⁴⁷

Ibn Al-`Arabi juga mengemukakan bahwa *Istihsān* adalah pengutamaan meninggalkan tututan dalil dengan cara pengecualian dan peringanan, karena bertentangan antara bagian-bagian tuntutan. Ia membagi *Istihsān* kepada empat bagian yakni meninggalkan dalil karena *urf*, meninggalkan dalil karena *mashlahah*, meninggalkan dalil untuk kemudahan agar menghilangkan kesulitan, dan pengutamaan keluasan.⁴⁴⁸ Selain Ibn Al-`Arabi, Ibn Rusyd juga

⁴⁴⁵*Ibid.*, h. 144.

⁴⁴⁶Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 90.

⁴⁴⁷Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā` Al-Ma`nawī Asy-Syātībī...*, h. 144.

⁴⁴⁸*Ibid.*

merumuskan bahwa *Istihsān* ialah membuang *qiyas* yang membawa kepada ekstrimisme dalam hukum, untuk selanjutnya beralih kepada dalil lain yang efeknya lebih kuat.⁴⁴⁹

Pungkasnya, dari beberapa definisi di atas dapat disimpulkan bahwa *Istihsān* pada dasarnya adalah beralih dari *qiyas jali* (nyata) kepada *qiyas khafi* (samar-samar), berpaling dari hukum yang universal kepada hukum yang partikular dan berpaling dari pengertian nash yang *‘āmm* (lafadz yang mengandung arti keumuman dan tidak dibatasi oleh suatu kekhususan) kepada pengertian nash yang *khāsh* (lafadz yang digunakan untuk menunjukkan sesuatu arti khusus). Pengertian ini mengandung makna bahwa metode *Istihsān* cenderung mengabaikan satu dalil dengan memilih dalil atau petunjuk dalil yang dianggap efeknya akan lebih mendatangkan kemashlahatan.⁴⁵⁰

b. Konsep Pengabaian dalil dalam *Istihsān*

Istihsān pada definisi di atas dipahami sebagai suatu metode yang cenderung mengabaikan satu dalil dengan memilih dalil atau petunjuk dalil yang dianggap efeknya akan lebih mendatangkan kemashlahatan. Pengabaian dalil yang dimaksud salah satunya yakni berpaling dari pengertian nash yang *‘āmm* (lafadz yang mengandung arti keumuman dan tidak dibatasi oleh suatu kekhususan) kepada pengertian nash yang

⁴⁴⁹*Ibid.*, h. 144-145.

⁴⁵⁰Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā' Al-Ma'nawī Asy-Syātībī...*, h. 221-222.

khāsh (lafadz yang digunakan untuk menunjukkan sesuatu arti khusus).

Pengabaian dalil pada konteks *‘āmm* dan *khāsh* ini dalam kajian ushul fiqh dikenal dengan istilah *takhsis*, yakni mengeluarkan sebagian daripada satuan-satuan lafadz *‘āmm* dari ketentuan yang terkandung oleh lafadz (dalil) *‘āmm* (mengkhususkan keumuman lafadz).⁴⁵¹ Dengan gambaran ini dipahami bahwa fungsi *takhsis* adalah menentukan makna lafadz *‘āmm* ditetapkan menjadi hukum. Perlu digarisbawahi bahwa untuk lafadz yang di-*takhsis* (dikhususkan) pada hakikatnya bukan lafadznya, namun makna yang timbul dari lafadz *‘āmm* tersebut. Maksudnya secara majas antara lafadz yang di-*takhsis* adalah lafadz *‘āmm* masih berhubungan dalam penetapan hukum.⁴⁵²

Selanjutnya, ketika menerapkan dan mengaplikasikan metode *takhsis* ini pada suatu dalil *‘āmm* maka yang demikian memerlukan *mukhāshis* atau lafadz yang menjadi dasar adanya pengeluaran dari ketentuan *‘āmm* tersebut, dalam pengertian lain yakni lafadz atau dalil yang dijadikan dalil untuk mengkhususkan suatu ketentuan *‘āmm*. *Mukhāshis* terbagi menjadi dua jenis, yaitu *Mukhāshis Muttasil* dan *Mukhāshis Munfasil*.⁴⁵³

⁴⁵¹Zen Amiruddin, *Ushul Fiqih*, Yogyakarta: Teras, 2009, h. 131.

⁴⁵²Muslimin, “Urgensi Memahami Lafadz ‘Am dan Khos dalam Al-Qur’an”, *Institut Agama Islam Tribakti (IAIT)*, Vol. 23, No. 2, Juli 2012, h. 109.

⁴⁵³Zen Amiruddin, *Ushul Fiqih...*, h. 131-132.

Menurut Amir Syarifuddin, *mukhāshsis muttashil* adalah *mukhāshsis* yang menyatu dengan lafadz ‘*āmm*’.⁴⁵⁴ Sedangkan menurut Hanafie, *mukhāshsis muttashil* adalah *mukhāshsis* yang tidak dapat berdiri sendiri, tetapi pengertiannya selalu berhubungan dengan dalil tersebut.⁴⁵⁵ *Mukhāshsis muttashil* ada lima macam, yaitu *Istisna’ bi nafsih* (pengecualian), *Syarat bi Nafsih*, *Na’at atau Sifat*, *Ghayah* (limit waktu), *Badal ba’ad min Kul* (sebagian yang menggantikan keseluruhan).⁴⁵⁶

Berbeda dengan pengertian di atas, *mukhāshsis munfashil* merupakan kebalikan dari *mukhāshsis muttashil*, yakni *mukhāshsis* yang terpisah dari lafadz ‘*āmm*’.⁴⁵⁷ *Mukahssish munfashil* ini dibagi dalam beberapa bagian, yakni Takhsish Alquran dengan Alquran, Takhsish Alquran dengan Hadist, Takhsish Hadist dengan Alquran, Takhsish Hadist dengan Hadist, Takhsish dengan *Ijma’*, Takhsish dengan *Qiyas*, Takhsish dengan *Mafhum*.⁴⁵⁸

- c. Pengabaian Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 untuk Berpaling Menerapkan Dalil Hadist yang Membolehkan Wanita dalam Masa Idah *Raj’i* Keluar Rumah

Sebagaimana disebutkan pada bahasan sebelumnya bahwa untuk menerapkan dan mengaplikasikan metode *takhsis* pada suatu dalil

⁴⁵⁴Amir Syarifudin, *Ushul Fiqh II*, Jakarta: Kencana Prenadamedia Group. 2014, h. 91.

⁴⁵⁵Hanafie Ahmad, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Bumirestu, 1981, h. 62.

⁴⁵⁶Lihat Muslimin, “Urgensi Memahami Lafadz ‘Am dan Khos dalam Al-Qur’an”..., h. 109-111.

⁴⁵⁷Zen Amiruddin, *Ushul Fiqh...*, h. 132.

⁴⁵⁸Lihat Muslimin, “Urgensi Memahami Lafadz ‘Am dan Khos dalam Al-Qur’an”..., h. 111-115.

'āmm maka diperlukan *mukhāshis* atau lafadz yang menjadi dasar adanya pengeluaran dari ketentuan 'aam tersebut. Dikaitkan dengan kajian mengenai ketentuan wanita dalam masa idah *raj'i* untuk keluar dari rumah maka yang menjadi 'aam adalah ketentuan yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 yang melarang wanita pada masa idah *raj'i* untuk keluar rumah.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ
وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ
يَأْتِيَنَّ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ
نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا ٤٥٩

Artinya:

“Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) iddahnya (yang wajar) dan hitunglah waktu iddah itu serta bertakwalah kepada Allah Tuhanmu. Janganlah kamu keluarkan mereka dari rumah mereka dan janganlah mereka (diizinkan) ke luar kecuali mereka mengerjakan perbuatan keji yang terang. Itulah hukum-hukum Allah dan barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Kamu tidak mengetahui barangkali Allah mengadakan sesudah itu sesuatu hal yang baru”.⁴⁶⁰

Ayat ini 'aam artinya secara umum wanita yang di talak *raj'i* selama menjalani masa idah dilarang untuk keluar dari rumah mereka. Ayat ini kemudian di *takhsis* dengan menggunakan *mukhāshis munfashil* dari ketentuan hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah yang menceritakan bibinya, sebagai mana berikut:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: طَلَّقْتُ خَالَتِي،
فَارَادَتْ أَنْ تَجِدَ نَخْلَهَا فَرْجَهَا رَجُلٌ أَنْ تَخْرُجَ، فَأَنْتَ النَّبِيُّ

⁴⁵⁹Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1.

⁴⁶⁰Bachtiar Surin, Alkanz: *Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3..., h. 1955.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: "بَلَا، فَجُدِّي نَخْلَكَ فَإِنَّكَ عَسَى أَنْ تَصَدَّقِي أَوْ تَفْعَلِي مَعْرُوفًا"⁴⁶¹

Artinya:

"Diriwayatkan dari Jabir bin Abidillah r.a: Bibi saya (saudara ibu) pernah diceraikan oleh suaminya, lalu dia ingin pergi untuk memetik pohon kurmanya, tetapi ada seorang laki-laki yang melarangnya keluar rumah. Kemudian dia pergi menghadap Rasulullah SAW menanyakan hal itu, lalu beliau bersabda: "Tidak mengapa, kamu boleh pergi memetik pohon kurmam, barangkali kamu dapat bersedekah atau melakukan suatu amal kebajikan".⁴⁶²

Hadist di atas memberikan kekhususan bahwa wanita dalam masa idah *raj'i* diperbolehkan keluar dari rumah untuk memetik pohon kurma. Kekhususan yang demikian, yakni diperbolehkan keluar rumah dengan alasan memetik pohon kurma apabila dikontekskan pada persoalan kontemporer saat ini melalui pengimplementasian metode *qiyas* maka memetik pohon kurma yang dimaksudkan oleh hadist dapat dipersamakan dengan wanita karier (berkerja) karena adanya kedekatan *'illah* (sifat) diantara keduanya.

Perlu diketahui bahwa *qiyas* dalam ilmu ushul fikih merupakan upaya yang dilakukan untuk menyamakan status hukum suatu peristiwa yang tidak diatur dalam nash (Alquran dan hadis) kepada status hukum yang telah diatur dalam nash (Alquran atau hadis) karena adanya persamaan *'illah*. Dalam menerapkan metode *qiyas*, hal yang

⁴⁶¹H.R. Muslim No. 859, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim Al-Mundziri, *Ringkasan Shahih Muslim...*, h. 485.

⁴⁶²*Ibid.*

perlu diperhatikan adalah terpenuhinya rukun dan syarat qiyas. rukun qiyas yang dimaksud adalah *asl*, *far'u*, *`illah* dan *hukm al-asl*.⁴⁶³

Asl adalah suatu peristiwa yang telah diatur dalam nash, *far'u* adalah peristiwa baru yang tidak diatur dalam nas. *`illah* adalah suatu sifat yang jelas, terukur dan adanya kesesuaian antara sifat dengan hukum, atau sifat yang jelas, terukur dan sebagai pengenal adanya hukum yang dengan bersifat inilah ada atau tidak adanya hukum. Arti lain dari *`illah* adalah motif timbul dan terjadinya hukum. Adapun *hukm al-asl* adalah status hukum suatu peristiwa yang telah ditetapkan dalam nash.⁴⁶⁴

Sebagaimana yang disebutkan pada paparan di atas bahwa rukun qiyas adalah *asl*, *far'u*, *`illah* dan *hukm al-asl*. Dikaitkan dengan peng-qiyas-an antara pembolehan wanita yang memetik pohon kurma dengan wanita karier (berkerja) pada masa idah *raj'i*, maka *asl* adalah ketentuan hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah yang membolehkan untuk memetik pohon kurma pada masa idah *raj'i*.

Far'u adalah pembolehan wanita karier meninggalkan untuk memenuhi tuntutan pekerjaan dan *hukm al-asl*-nya adalah boleh sebagaimana yang termaktub didalam hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah tentang diizinkan bibi dari Jabir bin Abdillah untuk memetik pohon kurma padahal dirinya sedang beridrah. Pembolehan ini

⁴⁶³ Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 91-92.

⁴⁶⁴ Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 92.

dikarenakan adanya persamaan *`illah* yaitu sama-sama bekerja untuk memenuhi keperluan hidup yang dilakukan pada masa idah *raj`i*.

`Illah hukum berupa bekerja untuk memenuhi keperluan hidup yang dilakukan pada masa idah *raj`i* ini merupakan *`illah* mansusah yakni *illah* yang ditunjuk langsung oleh nas, sehingga pembolehan atas wanita karier keluar dari rumah untuk berkerja pada masa idah *raj`i* berdasarkan dalil yang kuat. *`Illah* ini pun telah memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukun metode *qiyas*.

Berdasarkan hal tersebut, pembolehan atas wanita karier keluar dari rumah untuk berkerja pada masa idah *raj`i* dapat dijadikan hujjah untuk menetapkan keberlangsungan hukum tersebut. Selain itu, pembolehan wanita karier keluar rumah untuk bekerja pada masa idah *raj`i* ini bukan dimaksudkan sebagai pembuatan hukum yang baru, melainkan hanya menyingkap dan menjelaskan hukum Allah (*al-kasyf wa al-izhar li al-hukm*) disebabkan adanya kesamaan *`illah* dengan *`illah* pembolehan bibi dari Jabir bin Abdillah untuk memetik pohon kurma padahal dirinya sedang menjalani idah *raj`i*.

d. Pengabaian Dalil Alquran untuk Berpaling Menerapkan Dalil Hadist Demi Mencapai Kemaslahatan

Berdasarkan hasil *qiyas* yang dilakukan terhadap *takhsis* dalil *Āmm* yang terkandung di dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 maka meninggalkan rumah merupakan suatu persoalan yang diperbolehkan bagi wanita yang sedang menjalani masa idah *raj`i*. Peng-*qiyas*-an ini didasarkan karena adanya kesamaan *`illah* wanita karier dengan *`illah*

memetik pohon kurma ketika menjalani masa idah *raj`i*. Kesamaan *`illah* disini tentunya mendatangkan kemashlahatan bagi wanita karier dikarenakan dengan diperbolehkannya ia untuk meninggalkan rumah tersebut maka ia dapat melakukan pekerjaannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya dan hal demikian lebih dianjurkan untuk dilakukan agar terjamin segala kebutuhan hidup dirinya terlebih pasca perceraian antara ia dengan mantan suaminya benar-benar terjadi.

Berkaca pada keadaan saat ini yang menempatkan status sosial wanita yang setara dengan laki-laki untuk memperoleh pekerjaan justru akan mendatangkan kemudhratan apabila hasil *qiyas* yang memperbolehkan wanita dalam masa idah *raj`i* untuk keluar dari rumah-rumah mereka tersebut tidak diimplementasikan pada kehidupan wanita karier. Perlu digarisbawahi bahwa dengan menerapkan hasil *qiyas* ini maka yang demikian menjadi alat untuk melindungi kepentingan-kepentingan karier atau pekerjaan dari wanita-wanita yang menjalani masa idah *raj`i*. Inilah yang disebut dengan mengamalkan diantara dua dalil yang lebih kuat yang berarti menggunakan *Istihsān*⁴⁶⁵, karena pengaruh kemashlahatan dan kebaikan *Istihsān* pada dalil *khāsh* yang terkandung dalam ketentuan hadist yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah ini lebih kuat jika dibandingkan pengaruh kemashlahatan dengan menerapkan dalil *`aam* yang termaktub dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1.

⁴⁶⁵Lihat Abdul Helim, *Belajar Administrasi Melalui AlQuran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah...*, h. 96.

- e. Pembolehan Wanita untuk Keluar Rumah pada Masa Idah *Raj`i* melalui Kajian *al-Istihsān bi an-Nash*

Proses kajian yang dilakukan melalui *Istihsān* atau lebih spesifiknya menggunakan *al-Istihsān bi an-Nash*.⁴⁶⁶ Maksudnya melalui kajian *Istihsān* di atas bahwa wanita karier yang menjalani masa idah *raj`i* diperbolehkan untuk meninggalkan rumah mereka. Bolehnya meninggalkan rumah mereka ini karena di dalamnya mengandung kebaikan yang sangat banyak dan sekaligus menghindari kemudharatan yang akan terjadi pada wanita-wanita karier yang menjalani masa idah mereka apabila mereka tetap menjalankan perintah untuk tetap berada di dalam rumah mereka sebagaimana perintah yang tertuang di dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dan meninggalkan pekerjaannya. Koensekuensinya justru hal demikian malah memungkinkan dirinya kehilangan pekerjaan mereka di kemudian hari.

Berdasarkan kebaikan-kebaikan yang direalisasikan apabila wanita dalam masa idah *raj`i* ini meninggalkan rumah mereka, maka dalam perspektif *al-Istihsān bi an-Nash* persoalan meninggalkan rumah itu diperbolehkan untuk dilakukan oleh wanita-wanita yang menjalani

⁴⁶⁶ Ada enam macam *Istihsān*, yakni *Al-Istihsān bi an-ijma*, *Al-Istihsān bi an-qiyas al-khafī*, *Al-Istihsān bi al-mashlahah*, *Al-Istihsān bi al-`urf*, *Al-Istihsān bi ad-darurah* dan *al-Istihsān bi an-Nash* seperti yang dipakai dalam kajian ini. *Al-Istihsān bi an-Nash* sendiri merupakan upaya berpaling dari suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum yang berlawanan dengan yang ditetapkan berdasarkan nash yang terdapat Alquran dan Sunnah. *Istihsān* dalam bentuk ini terdapat dalam beberapa masalah yang bersumber dari nash namun kontradiksi dengan kaidah umum yang berlaku. Lihat Iskandar Usman, *Istihsān dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994, h. 49. Untuk mengetahui lebih lanjut macam-macam *Istihsān* ini dapat dilihat kembali pada Khutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam...*, h. 49-62. Lihat juga Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam: Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995, h. 131-134.

masa idah *raj`i*, terlebih khusus kepada wanita karier. Pengaruh pembolehan wanita dalam masa idah *raj`i* untuk keluar dari rumah mereka ini kemudian menyebabkan konsekuensi bahwa seorang wanita yang menjalani masa idah ini dapat keluar dari rumah mereka dan yang demikian dipandang sebagai suatu hal tidak menyalahi ketentuan yang telah di atur dalam syariat agama.

2. Penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 mengenai menetap di rumah pada masa idah *raj`i* dalam kajian *Az-Žarī‘ah*

a. Pengertian *Az-Žarī‘ah*

Dalam kajian ushul fikih, untuk pengistinbathan hukum yang terkait erat dengan pertimbangan dampak setelahnya baik positif maupun negatif, sehingga untuk itu diperlukan sebuah pertimbangan dalam merealisasikan pemikiran tersebut di tengah masyarakat maka yang demikian itu merupakan bagian dari kajian konsep *az-Žarī‘ah*. Sebagaimana yang telah penulis jelaskan dalam kerangka teoretik secara istilah *ushul fikih*, yang dimaksud dengan *az-Žarī‘ah* adalah sesuatu yang merupakan media atau jalan untuk sampai kepada sesuatu yang berkaitan dengan hukum syara’, baik yang haram ataupun yang halal. Oleh karena itu, dalam kajian ushul fikih *az-Žarī‘ah* dibagi menjadi dua, yaitu *sadd az-Žarī‘ah* dan *fath az-Žarī‘ah*. *Sadd az-Žarī‘ah* adalah mencegah sesuatu perbuatan agar tidak sampai menimbulkan *al-mafsadah* (kerusakan). Sedangkan dan *fath az-Žarī‘ah* adalah menganjurkan media atau jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dapat menimbulkan mashlahat atau kebaikan.

Dalam pengaplikasian konsep *az-zarī'ah*, predikat-predikat hukum syara' dalam penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman dapat ditinjau dari dua segi. Pertama, dilihat dari alasan yang mendorong pelaku untuk melakukan suatu perbuatan. Kedua, dilihat dari dampak yang ditimbulkan oleh suatu perbuatan jika dilihat dari segi mashlahah dan mafsadahnya. Jika dampak yang ditimbulkan oleh rentetan suatu perbuatan dalam penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman adalah kemaslahatan, maka perbuatan tersebut diperintahkan. Namun sebaliknya, jika rentetan perbuatan dalam penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman tersebut membawa pada kerusakan maka perbuatan tersebut terlarang sesuai dengan kadarnya.⁴⁶⁷

- b. Alasan yang Mendorong Wanita untuk Keluar dari Rumah pada Masa Idah *Raj'i* berdasarkan penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 menurut Hermeneutika Fazlur Rahman

Sekurang-kurangnya ada dua alasan yang mendorong wanita untuk keluar dari rumah pada masa idah *raj'i* yang ditemukan sepanjang penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 dengan menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman seperti yang dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, yakni untuk menjaga diri dari ancaman kekerasan atau keselamatan diri dan untuk memenuhi kebutuhan hidup.

⁴⁶⁷ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh...*, h. 237.

Pertama, untuk menjaga diri dari ancaman kekerasan dan keselamatan diri. Alasan demikian dapat dikategorikan sebagai bagian *Al-Masyaqqah Al-`Azhimmah* (kesulitan yang sangat berat) dalam kaidah *Al-Masyaqqah Tajlibu Al-Taysir*. Kaidah *Al-Masyaqqah Tajlibu Al-Taysir* dipahami sebagai hukum-hukum yang dalam penerapannya menimbulkan kesulitan dan kesukaran mukallaf (subjek hukum) maka hukum Islam meringankannya sehingga mukallaf mampu melaksanakannya tanpa kesulitan dan kesukaran.⁴⁶⁸ Perlu diketahui bahwa para ulama membagi *masyaqqah* ini menjadi tiga tingkatan sebagai batasan perbuatan yang seperti apa yang membawa kepada keringanan, yaitu *Al-Masyaqqah Al-Khafifah* (kesulitan yang ringan), *Al-Masyaqqah Al-Mutawasithah* (kesulitan yang pertengahan, tidak berat juga tidak ringan) dan *Al-Masyaqqah Al-`Azhimmah* (kesulitan yang sangat berat).⁴⁶⁹ Oleh karena motif wanita keluar rumah dalam masa idah *raj`i* ini untuk menjaga diri dari ancaman kekerasan dan keselamatan diri sehingga menyebabkan wanita terpaksa untuk keluar dari rumahnya dan tidak dapat melaksanakan perintah sebagaimana yang tertuang dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1, maka menurut hemat penulis hal demikian merupakan bentuk *masyaqqah* yang membawa keringanan kepada wanita yang diceraikan.

⁴⁶⁸A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2007, h. 55.

⁴⁶⁹*Ibid.*, h. 57-58.

Kedua, untuk memenuhi keperluan hidupnya, misal seperti tuntutan pekerjaan yang mengharuskan wanita untuk berada diluar rumah yang mana disatu sisi apabila ia menjalankan perintah sebagaimana yang tertuang pada Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 maka dikhawatirkan ia akan kehilangan pekerjaannya. Sebaliknya di sisi lain apabila ia meninggalkan rumah untuk melaksanakan tuntutan pekerjaannya dalam masa idah *raj`i* ini maka ia melanggar ketentuan dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut. Hal demikian dapat dikategorikan sebagai bagian *Al-Masyaqqah Al-Mutawasīthah* (kesulitan yang pertengahan, tidak berat juga tidak ringan) dalam kaidah *Al-Masyaqqah Tajlibu Al-Taysīr*. *Masyaqqah* semacam ini harus dipertimbangkan, apabila lebih dekat kepada *Al-Masyaqqah Al-`Azhimmah* (kesulitan yang sangat berat), maka ada kemudahan disitu. Sebaliknya apabila lebih dekat kepada *Al-Masyaqqah Al-Khafifah* (kesulitan yang ringan), maka tidak ada kemudahan disitu. Artinya apabila ketentuan untuk menetap dirumah sebagaimana yang disebutkan Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut membawa kepada kehilangan pekerjaan yang dimiliki wanita yang menjalankan masa idah sehingga dikhawatirkan membuat kesengsaraan dan kesulitan dikemudian hari pasca selesai melaksanakan kewajiban idahnya, maka bentuk *masyaqqah* yang demikian membawa keringanan kepada wanita yang diceraikan tersebut sebagai alasan baginya keluar dari rumahnya untuk melaksanakan keperluannya.

Sebaliknya, apabila ketentuan untuk menetap dirumah sebagaimana yang disebutkan Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tersebut tidak membawanya kepada kehilangan pekerjaannya, maka bentuk *masyaqqah* yang demikian tidak membawa keringanan kepada wanita yang diceraikan tersebut sehingga tidak ada alasan baginya untuk keluar dari rumah dalam masa idah.

- c. Dampak Hukum Wanita pada masa Idah *Raj`i* keluar rumah berdasarkan penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 menurut hermeneutika Fazlur Rahman

Berdasarkan tinjauan hukum syara', dalam hal ini mengenai dampak hukum yang ditimbulkan dari penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 terhadap Wanita pada masa Idah *Raj`i* keluar rumah berdasarkan hermeneutika Fazlur Rahman dapat dikaitkan dengan kajian masalah dan mafsadah yang ditimbulkan dari penafsiran tersebut dengan mempertimbangkan alasan yang mendorong wanita untuk keluar dari rumah pada masa idah *raj`i* yang ditemukan.⁴⁷⁰

Menurut uraian alasan yang mendorong wanita keluar rumah dalam masa idah *raj`i* sebagaimana yang telah dipaparkan pada pembahasan sebelumnya, hal yang demikian itu ternyata menimbulkan kemashlahatan kepada mereka. Mashlahat yang dimaksud dalam hal ini yaitu untuk menjaga diri dari ancaman kekerasan atau keselamatan diri

⁴⁷⁰ Akbar Sarif dan Ridzwan bin Ahmad, "Konsep Masalah Dan Mafsadah Sebagai Asas Pemikiran Maqāsid Syariah: Satu Analisis", *Pakuan Law Review*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2017, h. 12.

dan untuk memenuhi keperluan hidup, menurut hemat penulis hal demikian berkaitan erat dengan upaya menjaga jiwa dan harta mereka.

Oleh karena keluarnya wanita dari rumah pada masa idah *raj'i* merujuk pada alasan yang mendorong mereka untuk keluar dari rumah menimbulkan kemashlahatan kepada mereka, maka sebagaimana yang telah disebutkan bahwa dalam kajian *Az-Zarī'ah*, apabila media atau jalan yang menyampaikan kepada sesuatu yang dapat menimbulkan mashlahat atau kebaikan maka hal demikian itu termasuk dalam *fath az-Zarī'ah*, yakni dianjurkan dan diperintahkan untuk melakukannya.⁴⁷¹ Pungkasnya, dampak hukum terhadap penafsiran Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 ini menurut peneliti bukan merupakan suatu hal yang mutlak untuk melarang wanita dalam masa idah keluar dari rumah, artinya pada kasus-kasus tertentu meninggalkan rumah oleh wanita dalam masa idah *raj'i* diperbolehkan untuk dilakukan. Hal ini senada dengan penafsiran yang penulis lakukan terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dengan menggunakan hermeneutika *double movement*

Fazlur Rahman.

⁴⁷¹ Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh....*, h. 236.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan pada bab sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa:

1. Mengenai penafsiran terhadap Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 tentang ketentuan bagi perempuan dalam masa idah *raj'i* untuk menetap di rumah ditemukan aneka pendapat ulama. Dalam hal ini ada pendapat yang sangat ketat sehingga menolak keluarnya wanita yang sedang menjalani idah dari rumahnya kecuali karena darurat dan ada juga pendapat yang sebaliknya membolehkan wanita meninggalkan rumah.
2. Untuk memahami pesan Alquran yang tertuang dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dengan menggunakan perspektif hermeneutika maka analisis sejarah menjadi sebuah keniscayaan. Dengan mengaitkan Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 dengan kandungan dari hadis yang diriwayatkan dari Jabir bin Abdillah tentang bibinya, pesan terdapat dalam Alquran dari ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 sebenarnya bukanlah dimaksudkan untuk perempuan berdiam diri di dalam rumah selama masa idah. Perintah dalam Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1 justru ditujukan kepada pihak suami untuk memberikan perlindungan terhadap perempuan selama masa idah dan memerintahkan pihak suami agar memberikan nafkah *mut'ah* selama masa idah untuk istri yang mereka talak. Hal ini sejalan dengan Q.S. Al-Baqarah [2]: 241 tentang perintah memberikan *mut'ah* kepada wanita yang ditalak. Inilah ideal moral yang hendak dicapai yang merupakan tujuan dasar moral yang dipesankan oleh Alquran, dalam konteks ayat Q.S. Aṭ-Talāq [65]: 1. Adapun alasan

Alquran melarang perempuan yang diceraikan suami untuk keluar dari rumah pada masa idah dalam Q.S. At-Talāq [65]: 1 semata-mata dimaksudkan sebagai solusi yang bersifat segera dan sementara, karena pada saat turunnya ayat itu kondisi sosial masyarakat Arab menempatkan perempuan pada posisi yang tidak memberikan jaminan keamanan terhadap diri mereka, sehingga Alquran memerintahkan para suami untuk tidak mengeluarkan mantan isteri yang mereka ceraikan dari rumah mereka sebagai bentuk perlindungan terhadap diri mantan isteri mereka, supaya perempuan yang mereka ceraikan juga dapat cepai tujuan idah, yakni menjaga kehormatan mantan suami mereka dan juga menjaga diri terutama rahimnya dari percampuran nasab.

3. Berdasarkan kajian *ushul fiqh*, penafsiran Q.S. At-Talāq [65]: 1 menggunakan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman sangat sejalan dengan pertimbangan mashlahah apabila diletakkan pada perspektif *ushul fiqh* menggunakan kajian *Istihsān* dan kajian *az-zarī'ah*.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah peneliti lakukan, terdapat beberapa saran-saran untuk dicermati dan ditindaklanjuti. Adapun yang peneliti sarankan dari hasil penelitian ini, sebagai berikut:

1. Perbedaan penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran semestinya disikapi dengan bijak, sebab kebenarannya suatu penafsiran sangat relatif tergantung sudut pandang perspektif dan metodologi yang dipakai.

2. Model penafsiran dengan menggunakan hermeneutika *double movement*
Fazlur Rahman sangat penting untuk diperhatikan sebab dengan model penafsiran yang demikian dapat mengakomodir upaya untuk memposisikan laki-laki dan perempuan dalam relasi yang proporsional sesuai dengan realitas dan kondisi sosial kontemporer sehingga selanjutnya penafsiran terhadap suatu ayat dalam Alquran menjadi lebih komprehensif.
3. Dalam pengistinbatan hukum Islam, pertimbangan terhadap kemashlahatan harus lah menjadi prioritas. Karena hal itu sejalan dengan tujuan dasar hukum Islam yakni *limasholihil ummat*.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Abdullah, Sulaiman, *Sumber Hukum Islam: Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, Jakarta: Sinar Grafika, 1995.
- Al-Mahalli, Jalaluddin dan Jalaluddin As-Suyuthi, *Tafsir Jalalain: Berikut Asbaabun Nuzuul*, jilid 4, terj. Bahrin Abubakar, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2016.
- Al-Mundziri, Zaki Al-Din `Abd Al-`Azhim, *Ringkasan Shahih Muslim*, terj. Syinqithy Djamaluddin dan Mohammad Zoerni, Bandung: Mizan, 2013.
- Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, jilid 18, terj. Dudi Rosyadi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009..
- An Nasa`iy, Abu Abdur Rahman Ahmad, *Tarjamah Sunan An Nasa`iy*, jilid 3, alih bahasa oleh Bey Arifin, dkk., Semarang: CV. Asy Syifa`, 1993.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali, *Shafwatut Tafasir: Tafsir-tafsir Pilihan*, jilid 5, terj. Yasin, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.
- As-Subki, Ali Yusuf, *Fiqh Keluarga: Pedoman Berkeluarga dalam Islam*, terj. Nur Khozin, Jakarta: Amzah, 2010.
- Ayyub, Syaikh Hasan, *Fikih Keluarga*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Fiqh Islam Wa Adillatuhu*, jilid 9, alih bahasa oleh Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk., Jakarta: Gema Insani, 2011.
- Barried, Siti Baroroh, dkk., *Pengantar Teori Filologi*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Bungin, M. Burhan, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, dan Kebijakan Publik serta Ilmu-ilmu Sosial Lainnya*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2011.

- Djazuli, A., *Kaidah-kaidah Fikih: Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Effendi, Satria, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Kencana, 2013.
- Faisol, M., *Hemeneutika Gender: Perempuan dalam Tafsir Bahr Al-Muhith*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.
- Gufron, Mohammad, dan Rahmawati, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, Yogyakarta: Teras, 2013.
- Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011.
- Hakim, Rahmat, *Hukum Perkawinan Islam: Untuk IAIN, STAIN, PTAIS*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2000.
- Hamidi, Jazim, dkk., *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman: Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial*, Malang: UB Press, 2013.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 9: Diperkaya Dengan Pendekatan Sejarah, Sosiologi, Tasawuf, Ilmu Kalam, Sastra Dan Psikologi*, Jakarta: Gema Insani, 2015.
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleimancher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Ibrahim, Duski, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep Al-Istiqrā' Al-Ma'nawī Asy-Syātibī*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Kurdi, dkk., *Hermeneutika Alquran dan Hadis*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Prenadamedia Group, 2014.
- Mas'adi, Ghuftron A., *Pemikiran Fazlur Rahman tentang Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Matnur, Abdul Aziz, *Jangan Rendahkan Wanita*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Mertokusumo, Sudikno, *Penemuan Hukum*, Yogyakarta: Universitas Atma Jaya, 2010.
- Mircea, Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1993.

- Muhammad, Abu Abdulullah bin Yazid Ibnu Majah, *Tarjamah Sunan Ibnu Majah*, jilid 3, terj. Abdullah Shonhaji, Semarang: Asy Syifa`, 1992.
- Muhammad, Abu Ja'far bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, jilid 19, terj. Anshari Taslim, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Muhsin, Amina Wadud, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, terj. Yaziar Radianti, Bandung: Pustaka, 1994.
- Mulyono, Edi, *Belajar Hermeneutika: Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Nadzir, Moh., *Metode Penelitian*, Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005.
- Narbuko, Abu Ahmad Chalid, *Metode Penelitian*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007.
- Nashr, Sayyed Hossein, *Knowledge and The Sacred*, New York: State University Press, 1989.
- Nuruddin, Amirul, *Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU no.1 tahun 1974 sampai KHI*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Masnuri Hery dan Damanhuri, cet. 3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Poespoprodjo, W., *Hermeneutika*, Bandung Pustaka Setia, 2004.
- Qayyim, Ibnu, *Hukum Islam Dalam Timbangan Akal dan Hikmah*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi Fundamental Islam*, terj. Aam Fahmia, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- _____, *Islam & Modernity: Tansformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University Of Chicago Press, 1982.
- _____, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- _____, *Islam: Sejarah Pemikiran dan Peradaban*, terj. M. Irsyad Rafsadie, Bandung: Mizan, 2017.
- _____, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: University Of Chicago Press, 2009.

- _____, *Tema Pokok Alquran*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1983, h. 9.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Sunnah*, jilid 3, alih bahasa oleh Abu Syaqqina dan Abu Aulia Rahma, cet. 1, T.tp.: Tinta Abadi Gemilang, 2013.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____, *Wawasan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jala Sutra, 2007.
- Subhan, Zaitunah, *Al-Quran & Perempuan: Menuju Kesetaraan Gender dalam Penafsiran*, Jakarta: Kencana, 2015.
- Surin, Bachtiar, *Alkanz: Terjemah dan Tafsir Al-Qur'an*, jilid 3, Bandung: Titian Ilmu.
- Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Umam, Chaerul, dkk., *Ushul Fiqh 1: Untuk Fakultas Syariah Komponen MKDK*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Umar, Husein, *Metode Penelitian untuk Skripsi dan Tesis Bisnis*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Umar, Nasaruddin, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminim*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- Usman, Iskandar, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994.
- Wahid, Masykur, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, Yogyakarta: LkiS, 2015.
- Widi, Restu Kartiko, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Yasid, Abu, *Aspek-aspek Penelitian Hukum: Hukum Islam-Hukum Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

B. Makalah, Jurnal, Skripsi, Tesis, dan Disertasi

- Adinugraha, Hendri Hermawan, "Yaumiddin dalam Perspektif Hermeneutika Emilio Betti", *Religia*, Vol. 20, No.2, 2017.

- Armas, Adnin, “Dampak Hermeneutika Schleiermacher dan Dilthey terhadap Studi Al-Qurán”, *Jurnal Islamia*, Vol. III, No. 3, 2008.
- Armas, Adnin, *Filsafat Hermeneutika Menggugat Metode Tafsir Al-Quran*, makalah disampaikan dalam workshop Pemikiran Islam Kontemporer, IKPM cabang Kairo, 2006.
- As’ari, Hasan “Pelaksanaan Nafkah Keluarga Oleh Istri Ditinjau Menurut Perspektif Hukum Islam (Studi kasus di Kelurahan Tambusai Tengah Kecamatan Tambusai Kabupaten Rokan Hulu)”, Skripsi Sarjana, Riau: Fakultas Syari’ah Dan Ilmu Hukum UIN Sultan Syarif Kasim, 2012.
- Azrai, Asni, “Tinjauan Epistemologis Pembaruan Hukum Islam Indonesia Mengenai Kedudukan Perempuan (Analisis Metode Integratif-Holistik Dan Paradigma Teo-Antroposentris)”, *AICIS XII*, t.d.
- Dyana, Burhanatut, “Hak-hak Istri Pasca Cerai Talak Raj’i (Analisis Perbandingan Antara Putusan Pengadilan Agama Tuban Nomor 1781/Pdt.G/2014/PA.Tbn dengan Putusan Pengadilan Agama Bojonegoro Nomor 154/Pdt.G 154/2014/PA.Bjn)”, *Skripsi Sarjana*, Jakarta: Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah, 2015, t.d.
- El Rahma, Vicky Izza, “Menimbang Kaidah Penafsiran Hermeneutika Alquran Dan Kaidah Tafsir Dalam Proyek Tajdīd”, *Jurnal SYAIKHUNA*, Vol. 6, No. 2, Oktober 2015.
- Fata, Ahmad Khoirul dan Mustofa, “Menyoal Kontekstualisasi Hukum Islam Tentang Poligami”, *Jurnal Al-Ulum*, Volume. 13 Nomor 2, Desember 2013.
- Hadi, Abd., “Hermeneutika Qur’ani dan Perbedaan Pemahaman dalam Menafsirkan Al-Qur’an”, *Islamica*, Vol. 6, No. 1, September 2011.
- Hanapi, Agustin, “Peran Perempuan dalam Islam”, *Gender Equality: Internasional Journal of Child and Gender Studies*, Vol. 1, No. 1, Maret 2015.
- Handayani, Tri dan Deddy Ilyas, “Isu Gender : Potret Relasi Masa Lampau”, *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. XIV, No. 1, Juni 2013.
- Helim, Abdul, “Pemikiran Hukum Ulama Banjar Terhadap Perkawinan Islam di Kalimantan Selatan”, *Disertasi Doktor*, Surabaya: Pasca Sarjana UIN Sunan Ampel, 2016, t.d.

- Khuailid, Moh., *Filsafat Hermeneutika: Studi Tentang Filsafat Bahasa dan Para Tokohnya*, makalah disampaikan dalam diskusi rutin dosen Program Pascasarjana STAIN Cirebon, 2012.
- Luthfi, Mochtar, "Hermeneutika: Pemahaman Konseptual dan Metodologis", *Jurnal Universitas Airlangga*, Surabaya: Jurusan Sastra Indonesia Fakultas Sastra Universitas Airlangga, 2007.
- Muchtar, M. Ilham, "Analisis Konsep Hermeneutika Dalam Tafsir Alquran", *Jurnal Studia Islamika*, Vol. 13, No. 1, Juni 2016.
- Muttaqin, Labib, "Aplikasi Teori Double Movement Fazlur Rahman Terhadap Dokrin Kewarisan Islam Klasik", *Al-Manahij*, Volume VII No. 2.
- Rachmawan, Hatib "Hermeneutika Al-Qur'an Kontekstual: Metode Menafsirkan Al-Qur'an Abdullah Saeed", *Jurnal Afkaruna*, Vol. 9, No. 2, Juli - Desember 2013.
- Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 1, No. 4. Oktober 1970.
- Rahmazani, "Pakaian Perempuan Dalam Pandangan Fazlur Rahman Dan Muhammad Syahrur (Studi Perbandingan Metode Penafsiran Alquran)" *Skripsi Sarjana*, Banda Aceh: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Ar-Raniry, 2017, t.d.
- Rohman, Fathur, "Reinterpretasi Ayat-ayat Al-Qur'an Tentang 'Iddah (Aplikasi Teori Fungsi Hermeneutika Jorge J. E Gracia)", *Skripsi Sarjana*, Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, 2013.
- Sari, Nurpah, "Reaktualisasi Konsep Raḍā'ah Di Indonesia (Berdasarkan Studi Hermeneutika QS. Al-Baqarah [2]:233)", *Skripsi Sarjana*, Palangkaraya: Fakultas Syariah IAIN Palangkaraya, 2015.
- Sarif, Akbar dan Ridzwan bin Ahmad, "Konsep Masalah Dan Mafsadah Sebagai Asas Pemikiran Maqāsid Syariah: Satu Analisis", *Pakuan Law Review*, Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2017.
- Wachid B.S., Abdul, "Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur dalam Memahami Teks-teks Seni", *Imaji*, Vol.4, No.2, Agustus 2006 t.d.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*, makalah disampaikan dalam workshop Pemikiran Islam Kontemporer, IKPM cabang Kairo, 2006.

Zein, Achyar, “Urgensi Penafsiran Al-Qur’an Yang Bercorak Indonesia”, *Miqot*, Volume XXXVI No. 1, Juni 2012.

C. Internet

Anonimios, *Proposal Studi Analisis Pemikiran Abdul Karim Soroush Tentang Kritik Sistem Wilayah Al-Faqih*, http://library.walisongo.ac.id/digilib/files/disk1/18/jtptiain-gdl-s1-2006-tedikholil-889-BAB1_210-6.pdf, diakses pada tanggal 13 Januari 2018 pada pukul 07:30 WIB.

Dony Ahmad Ramadani, *Pendekatan Kontekstual: Pendekatan Studi Islam*, <https://belbelhias.files.wordpress.com/2014/10/konteks.pdf>, di akses pada tanggal 13 Januari 2018 pada pukul 13:26 WIB.

Fuad, M. Fahimul, *Kesetaraan Gender dalam Al-Qur’an*, E-mail: Fahimulfuad@gmail.com.

Pahrudin dan Khomisah, *Sejarah Peradaban Mesir Kuno: Perempuan Mesir*, <https://roedijambi.wordpress.com/tag/perempuan-mesir/>, di akses pada tanggal 26 Juli 2018 pada pukul 01:56 WIB.